SOIXANTE-HUITIÈME ANNÉE N° 2 AVRIL 1961

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE

Pages.

L.-H. Vincent, o. p. †. — Un sanctuaire dans la région de Jéricho. La synagogue de Na'arah *(Planches III à XXIII)* 161

P. Grelot. — Les proverbes araméens d'Aḥiqar 178

M. Baillet. — Un recueil liturgique de Qumrân, Grotte 4 : « Les paroles des luminaires » *(Planches XXIV à XXVIII)* 195

W. C. H. Driessen. — Un commentaire araméen d'Ezéchiel faussement attribué à Saint Cyrille d'Alexandrie 251

Recensions 262

Bulletin 273

PROGRAMME DES COURS DE L'ÉCOLE BIBLIQUE 1961-1962..... 319

PARIS

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et Cie, Éditeurs

RUE BONAPARTE, 90

1961

R. C. Seine n° 57B 5254

REU MEMORIAL LIBRARY
WARTBURG SEMI
DUBUQUE, IC

CHÈQUES POSTAUX : J. Gabalda et Cie, Cie 4589 Paris. Nota : *Prière de ne pas établir de chèques postaux au nom de : Revue Biblique, mais à celui de J. Gabalda et Cie, en spécifiant dans la correspondance que l'envoi est destiné à la R. B.*

La Revue est trimestrielle.

Elle paraît en fascicules grand in-8° de 160 pages, avec illustrations.

PRIX DE L'ABONNEMENT : Pour la France : **24 NF** Pour l'Étranger : **26 NF**

Prix du numéro séparé : 7 NF, port en plus.

Prix de l'année écoulée : 28 NF, port en plus.

Les livres envoyés pour compte rendu doivent être adressés à la Direction de la « Revue biblique », Couvent des Dominicains de Saint-Étienne, P.O.B.53. Jérusalem, zone arabe, via Amman (Jordanie).

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et Cie, Éditeurs, rue Bonaparte, 90, PARIS

Collection d' « ÉTUDES BIBLIQUES »

Agapè dans le Nouveau Testament. — Analyse des textes, par le R. P. C. SPICQ, O. P. 3 vol. in-8° raisin *On vend séparément :*

— TOME I. 1 vol. in-8° raisin de 334 pages ..... **32 NF**

— TOME II. 1 vol. in-8° raisin de 410 pages ..... **34 NF**

— TOME III. 1 vol. in-8° raisin de 368 pages ..... **34 NF**

Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne, par le R. P. F.-M. BRAUN, O. P. 1 vol. de in-8° raisin de XVIII-428 pages ..... **35 NF**

La Didachè, Instructions des Apôtres, par le R. P J.-P. AUDET, O. P. 1 vol. in-8° raisin de XVIII-498 pages ..... **42 NF**

Structure et Théologie de Luc I-II, par RENÉ LAURENTIN, professeur à l'Université catholique d'Angers, 1 vol. in-8° raisin de 232 pages ..... **17 NF**

La date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne, par ANNIE JAUBERT, assistante à la Sorbonne, 1 vol. gr. in-12 de 160 pages, avec 3 tableaux ..... **7,80 NF**

Les Épîtres aux Thessaloniciens, par le R. P. BÉDA RIGAUX. O. F. M. 1 vol. in-8° raisin de XXXII -754 pages ..... **50 NF**

L'Épître aux Hébreux, par le R. P. C. SPICQ, O. P. 2 vol. in-8° raisin de IV-445 pages et de IV-457 pages. *Deuxième édition* ..... **28 NF** chaque volume.

Saint Paul. Les Épîtres pastorales, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. C. P. SPICQ, O. P. 1 vol. in-8° raisin de CCVIII-417 pages..... **28 NF**

La Révélation d'Hermès Trismégiste, par le R. P. A.-J. FESTUGIÈRE, O. P. 4 vol. in-8° raisin. *On vend séparément :*

— **I. L'Astrologie et les Sciences occultes,** 1 vol. in-8° raisin de XIV-441 pages. *Deuxième édition augmentée de notes* ..... **18 NF**

— **II. Le Dieu cosmique,** 1 vol. in-8° raisin de XVII-610 pages..... **22 NF**

— **III. Les Doctrines de l'Ame,** 1 vol. in-8° raisin de XIV-314 pages..... **22 NF**

— **IV. Le Dieu inconnu et la Gnose,** 1 vol. in-8° raisin de XI-315 pages.. **22 NF**

Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, par le R. P. F.-M. ABEL, O. P. 2 vol. in-8° raisin de XV-505 pages et X-406 pages. *Deuxième édition. Se vendent séparément*..... **30 NF et 26 NF**

Réimpressions :

Synopse des quatre Évangiles, en français, d'après la Synopse grecque du R. P. LAGRANGE, par le R. P. LAVERGNE. *Nouvelle édition.* 1 vol. gr. in-12 de 275 pages avec 2 cartes ..... **6,60 NF**

L'Évangile de Jésus-Christ, avec la Synopse évangélique. par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de XV-716 pages avec 2 cartes et 29 planches hors texte. *Nouvelle édition* ..... **25 NF**

Saint Paul. Épître aux Galates, traduction et commentaire ,par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de LXXXIV-175 pages. *Sixième édition* ..... **10 NF**

Saint Paul. Épître aux Romains, traduction et commentaire, par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de LXXII-21-404 pages. *Sixième édition* ..... **18 NF**

Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens, par le R. P. E.-B. ALLO, O. P. 1 vol. in-8° raisin de CXI -516 pages. *Troisième édition* ..... **30 NF**

Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens, par le R. P. E.-B. ALLO, O. P. 1 vol. in-8° raisin de LXXV-388 pages. *Troisième édition* ..... **27 NF**

Supplément à la *Revue Biblique* d'avril 1961

Monsieur,

De nombreux fascicules ou tomes de la REVUE BIBLIQUE sont épuisés. Pour répondre au désir souvent exprimé de lecteurs qui veulent compléter leur collection, nous envisageons une reproduction anastatique. Toutefois, pour savoir exactement ce qui doit faire l'objet de cette reproduction, et pouvoir en supputer les frais, nous devons connaître de façon au moins approximative quels sont les besoins et les demandes.

Nous vous prions donc, et de manière instante de vouloir bien remplir le questionnaire suivant, et de nous le renvoyer même si votre réponse est négative. Nous ne vous demandons d'ailleurs aucun engagement qui vous lie, mais seulement une prévision probable qui documente notre estimation.

La reproduction ne sera entreprise que s'il y a un nombre suffisant de demandes. Sans pouvoir dès maintenant préciser le prix exact, nous pouvons donc assurer qu'il sera très raisonnable.

Veuillez agréer, cher Monsieur, l'expression de notre considération distinguée.

J. Gabalda

I. Nous possédons la collection complète de la REVUE BIBLIQUE, depuis, 1892.

II. Les fascicules suivants manquent à notre collection :

III. Nous ne désirons pas compléter notre collection.

IV. Nous sommes disposés à acquérir :
— tous les fascicules qui nous manquent.
— seulement les fascicules suivants :

Veuillez donc nous faire une offre précise.

V. Nous possédons en double les fascicules suivants :

que nous sommes disposés à vous céder :
— aux conditions suivantes :
— selon les propositions que vous voudrez bien nous adresser :

Date

Signature et
Adresse exacte :

Les réponses doivent-être adressées
à **J. Gabalda et Cie**, 90, rue Bonaparte, Paris-6e

Le Père Vincent
1872 - 1960

UN SANCTUAIRE DANS LA RÉGION DE JÉRICHO LA SYNAGOGUE DE NA'ARAH

IN MEMORIAM

Au matin du 30 décembre 1960, le Père Louis-Hugues Vincent est retourné à Dieu. Il était âgé de quatre-vingt-huit ans et quatre mois. Arrivé à Jérusalem au printemps de 1891, il y a passé toute sa vie, sauf durant les deux grandes guerres. Membre de l'École Biblique pendant soixante années, orienté par son maître, le Père Lagrange, vers les études d'archéologie, il a consacré toute son activité de professeur, d'explorateur, de fouilleur et d'écrivain aux antiquités de la Terre Sainte et du Proche-Orient. Son assiduité dans la recherche, servie par une rare ténacité à vaincre les obstacles, et la régularité de sa longue carrière lui ont valu d'assister, presque depuis les origines, au développement de l'archéologie palestinienne et d'y contribuer lui-même puissamment. Par ses propres travaux, et par sa collaboration fidèle à ceux des autres, il fut comme le lien vivant et amical de plusieurs générations d'archéologues, tous heureux d'en appeler à son conseil et à son expérience.

La Revue Biblique, *dans laquelle il a tant écrit et dont il fut le Directeur de 1931 à 1938, ne peut le voir partir sans lui adresser l'hommage de son admiration et de sa reconnaissance. Elle n'entreprendra pas un éloge dont il n'eût pas voulu, lui qui a refusé de se voir offrir un volume de Mélanges. Au reste, le meilleur éloge, après celui que lui décernent dans le secret les cœurs de tant d'amis, est la voix toujours vivante des nombreux travaux qu'il nous laisse. D'une part, ses grands ouvrages sur Canaan, Amwâs, Bethléem, Hébron et surtout Jérusalem, auxquels devront recourir longtemps encore tous ceux qui s'intéressent aux anciens monuments de la Terre Sainte; d'autre part, les innombrables Articles, Notes, Chroniques, Recensions et Bulletins, dont l'érudition vaste et précise, le jugement circonstancié, le style abondant, le ton vif et parfois mordant, ont animé les pages de la* Revue Biblique *depuis ses débuts.*

La gerbe que la Revue désire poser sur sa tombe sera simplement la publication de quelques pages inédites sur la synagogue de Na'arah ('Aïn Douq), près de Jéricho. Après un premier sondage de ce site, avec

M. Mackay et le P. Lagrange en juin 1919, puis une fouille systématique avec les PP. Savignac et Carrière et le Fr. Matthieu Salamin en avril 1921, le P. Vincent avait publié des articles préliminaires sur la signification religieuse du lieu (RB XXVIII 1919, 532-563), sur les résultats généraux de la fouille (XXX 1921, 442-443), sur les inscriptions en mosaïque (XXX 1921, 579-601). Les notes qu'il laisse prouvent qu'il envisageait tout un volume en sept chapitres. En fait, d'autres travaux plus urgents l'ont empêché de réaliser ce projet; il s'est même dessaisi de sa documentation en faveur du Prof. E. L. Sukenik, qui s'en est servi, discrètement d'ailleurs, dans ses études sur les synagogues. Il reste toutefois de ce projet abandonné quelques ébauches dignes de publication. D'abord le texte que le P. Vincent envoya au P. Lagrange pour sa communication du 1er juillet 1921 devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (mentionnée dans CRAI, 1921, p. 201). Ces pages contiennent une description sommaire mais précise du monument, de son plan, de ses dimensions, qui n'a été donnée nulle part ailleurs et qui ne doit pas se perdre. Ensuite, deux plans et une coupe de la synagogue, avec un dessin d'ensemble de la mosaïque, dont l'intérêt documentaire se double d'un témoignage éloquent sur l'habileté de main et la patience infinie de leur auteur. Enfin, une série de photographies dues au P. Savignac et qui devaient illustrer le volume : la RB 1921 ayant publié les inscriptions, et le Prof. Sukenik la plupart des figures du zodiaque, il reste un certain nombre de vues, entre autres les médaillons du panneau septentrional, les menoroth avec un débris de l'armoire de la Torah, qui méritent d'être reproduits, même sans commentaire.

En effet, nous n'avons pas l'intention de compléter ce que le P. Vincent n'a pu faire, ou de corriger ce qu'il a fait; après quarante années il eût fallu tout reprendre. La synagogue de Na'arah fut la première découverte de toute une série de synagogues analogues dont l'étude a grandement enrichi et modifié les vues initiales. Le P. Vincent lui-même aurait aujourd'hui entièrement recommencé son travail, lui dont les articles de 1919 et 1921 révèlent déjà un changement d'interprétation. Dans cette publication qui veut d'abord être un mémorial, nous préférons ne pas toucher à son texte. Encore une fois, il vaut toujours par la description concrète des résultats de la fouille qu'il a dirigée et dont lui seul peut rendre compte. L'interprétation qui s'y joint, et que nous reproduisons aussi pour respecter l'intégrité de sa rédaction, sera aisément revisée à l'aide d'une Note additionnelle où nous résumerons les travaux qui ont fait progresser ce sujet durant les quarante dernières années.

P. B.

***

Site

« La mosaïque juive d'ʿAïn Douq » était une désignation provisoire appliquée au pavement découvert au cours de la guerre, en septembre 1918, et remarquable par une belle inscription hébréo-araméenne. Ce nom était commode parce qu'il ne préjugeait rien de la nature de l'édifice dont il indiquait la situation générale, près de la source bien connue, sans la déterminer avec une précision inopportune jusqu'au jour où le nouveau statut politique de la contrée autoriserait la fouille.

L'appellation doit désormais être rectifiée. Quoique dans le voisinage rapproché d'ʿAïn Douq, le petit tertre que couronne la ruine récemment explorée par l'École n'appartient pas au territoire de la fontaine. Il est situé sur la rive opposée, c'est-à-dire la rive orientale de l'ouâdy Nouʿeimeh, à 250 mètres à vol d'oiseau dans le sud-est de Râs ed-Douq, et se rattache à un autre territoire, aujourd'hui connu sous le vocable de Ard Imâm ʿAly, Ard el-Imâm ʿAly; les bédouins ʿAbîd, seuls occupants modernes de la région, disent même tout court parfois Ard el-Maqâm. Cette situation n'était pas sans utilité à définir, au regard de la question ultérieure d'identification historique.

La ruine n'est pas à proprement parler un tell, mais une sorte d'éperon (Pl. III) que la plaine d'Imâm ʿAly enfonce, à l'extrémité nord-ouest de la zone couverte par les anciens vestiges d'habitations, dans le lit assez large de l'ouâdy Nouʿeimeh. Le vieil aqueduc pittoresque dont le triple étage d'arches émerge à travers les bosquets du ruisseau vient toujours se déverser dans le canal qui contourne, du nord-ouest au sud-est, le flanc du tertre. L'aqueduc étant correctement indiqué sur les cartes du Survey anglais, il est facile de repérer très exactement la ruine.

La distance évaluée en gros depuis le village moderne de Jéricho (Ériḥa) serait d'environ 6 kilomètres et demi : soit environ 4 kilomètres de Tell es-Sulṭân, Jéricho antique. Le sanctuaire (maqâm) d'Imâm ʿAly abou Ṭâleb se trouve à l'extrémité sud-est de l'aire marquée par les ruines antiques et les sépultures arabes modernes, c'est-à-dire exactement à l'opposé de la mosaïque juive. Entre ces deux points extrêmes la distance est de 890 à 900 mètres à vol d'oiseau.

La ruine

Autour du lambeau de mosaïque accidentellement signalé par un obus turc, absolument aucun débris ne laissait deviner, avant la fouille, la présence d'un édifice. Au flanc méridional seulement l'érosion envahissante permettait d'observer les arrachements d'un mur de crête. L'indice, utilisé dès le début de la fouille, a mis sur la trace d'une muraille d'enceinte, en même temps que les déblaiements intérieurs remettaient au jour un édifice dont le plan à peu près intégral a pu être ressaisi.

Son ordonnance (Pl. IV) est celle d'une basilique classique ou chrétienne, dépourvue seulement de schola ou d'abside : un hall rectangulaire de 22 × 15 m en chiffres ronds et dans œuvre, divisé en trois nefs par deux files de piliers quadrangulaires et fermé par des murailles massives n'ayant pas moins de 1,10 m d'épaisseur. Le grand axe de ce vaisseau est strictement orienté du nord au sud, avec façade au nord coupée de trois portes symétriques. Un portique couvert se développe en front et se replie à angle droit vers le nord, en s'appuyant sur le mur d'enceinte générale. Cette aile n'a pas le pendant occidental qu'on eût attendu et le niveau du sol ancien est légèrement surélevé dans cette zone de l'esplanade. Environ 10 mètres au nord du portique de façade une grande entrée était pratiquée dans le mur d'enceinte. Elle était sur l'axe central de l'édifice intérieur; mais comme l'alignement de l'enceinte extérieure ne s'accorde pas à la façade, cette large baie s'ouvrait de biais sur la cour intérieure.

Il est probable qu'un bassin quadrangulaire occupait jadis le centre de cette cour et quelques fragments architecturaux découverts en cette zone suggèrent l'existence d'une petite fontaine en relation avec ce bassin, ou d'un édicule ornemental. Entre le mur occidental de l'édifice basilical et le mur de crête qui lui est vaguement parallèle se développait une autre cour à ciel ouvert, bordée au sud par une annexe couverte, en communication directe avec l'édifice basilical.

Il faut ajouter, dans l'angle nord-ouest de l'esplanade, géométriquement irrégulière en cet endroit, les traces d'un autre petit portique, il est vrai assez peu nettes. L'édifice est rasé partout presque jusqu'aux fondements et le front sud a été rongé fort avant par les affouillements du ruisseau. C'est fortune que cette érosion séculaire ait laissé subsister sur 2 mètres à peine quelques vestiges du mur de chevet qui permettent de définir avec certitude les proportions du vaisseau basilical.

La construction était résistante grâce à l'emploi copieux d'un bon mortier, mais les matériaux étaient pauvres. Jusqu'à la hauteur

moyenne de 80 à 90 centimètres au-dessus du pavement intérieur, les murs étaient faits de moellons noyés dans le mortier. Au-dessus s'élevaient des parois en briques sèches qui se sont effondrées par sections plus ou moins compactes, lors de la ruine apparemment violente du monument. Les baies avaient des encadrements en pierres de taille et la porte centrale un linteau à moulures rectilignes.

A l'intérieur les pilastres quadrangulaires, dont les axes transversaux ne sont pas en stricte concordance, supportaient des architraves de bois. Des planchers couvraient les bas-côtés pour former le sol de galeries supérieures en charpente. Une toiture à double pente couvrait le monument. La fouille a relevé de curieux indices de ces diverses charpentes qui ont dû s'effondrer dans un incendie et se consumer à petit feu sans que leur cendre ait été bouleversée par la suite.

A peu près aucune trace de sculpture, mais quelques fragments de placages de marbre ou dalles de cancels. Si minimes que soient la plupart de ces pièces, elles apportent d'utiles indications pour l'analyse et la restauration du monument (Pl. V et VI).

Nature du monument

Quand bien même on n'aurait pas déjà la suggestion positive que fournit le document épigraphique déjà connu et si finement commenté par M. Clermont-Ganneau (séance du 21 mars 1919), la comparaison technique un peu attentive de l'édifice avec des monuments palestiniens similaires ferait déjà conclure à une synagogue juive. Ses meilleures analogies se trouvent, en effet, dans le groupe désormais bien connu des synagogues de Galilée. Mais plutôt que simples analogies, c'est similitudes qu'il faudrait dire. Le type structural pris en gros n'impressionne évidemment pas beaucoup : rien ne ressemble mieux à une longue pièce divisée en zones symétriques par des rangées de supports — en d'autres termes, à une basilique — qu'une autre basilique; mais entre les deux un examen averti pourra sans grand effort constater les nuances qui séparent la conception technique d'une basilique constantinienne du IVe siècle de notre ère et celle d'un monument analogue dans l'ère romaine ou la période hellénistique.

Dans le cas présent, si la différence résultant de conditions matérielles tout autres saute aux yeux, l'analyse révèle un parti profondément semblable et des principes d'exécution singulièrement identiques. Laissons de côté les questions de placement sur le sol et de situation générale dans l'agglomération, qui exigeraient trop de développements. Avec l'orientation — strictement nord-sud — on aurait déjà un élé-

ment plus positif de rapprochement. Mais peut-être quelques spécialistes de l'architecture synagogale mettent-ils une confiance trop absolue à formuler un principe d'orientement trop rigoureux, exposé du moins à des variations dont ils ne peuvent fournir toujours une justification décisive. Si les synagogues de Tell-Houm, Meiroun, Oumm el-ʿAmed, Irbîd, Kefr Birʿim, el-Djiš sont orientées nord-sud avec des variations insignifiantes, les façades y sont placées parfois au nord, voire même à l'est, sur un petit côté du quadrilatère (Irbîd). A ed-Dikkeh et Oumm el-Qanâter l'axe principal est strictement renversé (est-ouest).

La composition du plan impressionne beaucoup plus et le ferait certainement davantage encore si, au lieu de se limiter parcimonieusement au vaisseau de la synagogue proprement dite, l'exploration en avait étudié le contexte architectural comme à Nouʿeimeh (Naʿarah). Il n'est pas indifférent pour l'histoire de ce type structural de constater si régulièrement des portes latérales, qui suggèrent des annexes de même genre que l'importante salle sud-ouest dans l'installation de Nouʿeimeh-Naʿarah. Plus caractéristique évidemment encore est l'identité si curieuse du rythme proportionnel. L'écart considérable entre la largeur des bas-côtés est un élément spécifique de la synagogue. A la différence de la basilique hellénistique ou romaine qui équilibre plus harmonieusement ses parties, la basilique synagogale galiléenne exagère l'ouverture de sa nef centrale et réduit ses bas-côtés à d'étroites galeries : répartition moins élégante, mais qui répondait mieux à la destination de l'édifice, non sans imposer aux superstructures et surtout au problème de la couverture des conditions délicates. Ainsi en va-t-il pour le monument de Nouʿeimeh. Et si l'on descend dans l'analyse des quantités proportionnelles, il ne saurait être fortuit de constater des analogies de cotes permettant de superposer à quelque synagogue galiléenne l'ensemble du monument nouveau et le détail de sa distribution. Par exemple :

1. Les proportions intérieures : 21,94 m × 14,90 m = Oumm el-ʿAmed : 21,90 m × 14,10 m.

2. Ouverture de la nef centrale : 6,70 m = Kérâzeh : 6,60 m; Meiroûn : 6,30 m; Kefr Birʿim : 6,20 m.

3. L'ouverture inégale des bas-côtés : 3,80 m et 3,20 m, qui se retrouverait sans doute en Galilée si les mensurations avaient pu être partout suffisamment précises. Elle est au moins trahie par une notation des architectes allemands à Oumm el-ʿAmed; ils ont enregistré pour un collatéral : 3,15 m et pour l'autre « environ 3,20 m ». Et pré-

cisément cette cote 3,20 m, qui reproduit une des quantités proportionnelles de Nou'eimeh, se retrouve à Kérâzeh, tandis que celle de 3,80 m est rendue, par les bas-côtés, à Irbîd.

4. L'ampleur inégale des travées et le défaut de concordance entre les axes des supports d'une nef à l'autre sont des particularités encore plus saillantes, trop constantes d'ailleurs dans les synagogues de Galilée pour qu'on y insiste. L'analyse de l'édifice comporte des détails et surtout une documentation graphique assez amples, qui seront fournis en leur temps. Mais on voit déjà qu'il étale une empreinte assez nettement définie pour qu'on puisse conclure qu'il fut une synagogue, la première dont nous enregistrions les ruines en Palestine. Ce caractère est d'ailleurs plus explicitement révélé par d'autres indices.

Décoration du monument

Les conditions locales ne permettaient pas à l'architecte de Nou'eimeh-Na'arah de prodiguer la pierre de taille et la décoration sculpturale comme en usèrent ses collègues galiléens. Tout en construisant sur des principes identiques et dans la même ordonnance géométrale, il devait s'adapter aux exigences des matériaux à sa disposition : galets, rocaille, argile et bois. Stucages et revêtements compensaient ici la sculpture ornementale et d'intéressants indices en ont pu être ressaisis.

Mais le plus remarquable ornement de la synagogue et de ses annexes dut être, sans contredit, son cycle de pavements en mosaïques. Au lieu du dallage en grandes plaques de pierre, qui paraissait une règle absolue dans les synagogues galiléennes, voici paraître, en cette synagogue de Palestine, des pavements en mosaïques, géométriques ou historiées, tels qu'on en connaissait au moins un exemple indubitable dans la fameuse synagogue tunisienne de Ḥammân Lîf (Lîf). Des relevés détaillés, documentés par de très abondantes photographies d'autant plus utiles pour l'étude qu'elles ont été réalisées sans aucune déformation perspective, seront publiés le plus tôt possible. On a sous les yeux un plan d'ensemble de ce cycle original (Pl. VII).

Sans s'attarder aux mosaïques nues de certaines annexes, ou aux éléments de décoration géométrique amorphe et banale dans les bas-côtés, on est frappé de la somptuosité du décor de la nef centrale. Dès l'entrée, au centre du portique couvert, un panneau — sans doute plus prétentieux qu'esthétique — représente une grande menôrah — notre désignation française de « chandelier à sept branches » pour cet emblème si caractéristique du culte juif s'appliquerait mal ici puisque

ce chandelier porte manifestement onze et peut-être douze lampes (Pl. VIII et IX). Dans l'ébrasement intérieur de la grande porte, deux gazelles sont affrontées devant un arbuste fleuri (Pl. X). Le sujet, quelque peu défiguré par une restauration attestant plus de bonne volonté que de goût, est disposé de manière un peu étrange : au lieu de se présenter normalement, face au visiteur qui pénètre dans la synagogue, ce sujet est tourné vers l'intérieur, sans doute en vertu de quelque subtile considération religieuse que ce n'est pas le lieu de rechercher — à moins qu'on n'y voie un simple caprice de mosaïste.

Dès qu'on se trouve à l'intérieur, le regard est attiré par les lignes amples et fermes d'un très riche encadrement — double torsade enlacée, avec bordures de postes et enfilade de petits bouquets stylisés (Pl. XI) —, qui enferme toute la nef dans une sorte d'immense tableau réparti en trois zones. Dans la première s'offre une élégante composition de genre : médaillons ronds, semi-circulaires et octogonaux, sertis dans un réseau de combinaisons géométriques du plus heureux effet malgré son apparente rigidité. Chaque médaillon contient un sujet végétal ou zoomorphique (Pl. XII à XVIII). Le caractère vraiment esthétique de cette composition ne pourra être apprécié à sa vraie valeur qu'après la mise au net des relevés en couleurs. Cette première zone occupe environ la moitié inférieure de la nef.

A la suite, c'est-à-dire presque au centre de l'édifice, un Zodiaque monumental, avec représentation iconographique et désignation épigraphique des signes, constitue la deuxième zone, à coup sûr non la moins intéressante, à la fois comme traduction artistique des symboles astronomiques et comme témoin de spéculations religieuses dans ce milieu juif soumis évidemment aux influences des cultes astraux dans une période qu'il faudra tenter de déterminer. Ce Zodiaque, dont la vue d'ensemble (Pl. XIX) et les photographies de détail (Pl. XX)[1] donneront une idée provisoire, se compose de deux cercles concentriques tracés respectivement avec un rayon de 1,75 m et 0,80 m. L'espace large de 1,10 m entre les deux circonférences est réparti en douze cases par des divisions rayonnantes, chaque case étant occupée par l'image et le nom d'un signe. Dans le cercle intérieur un sujet, qui peut heureusement se reconstituer sans grande incertitude malgré de funestes dégradations, paraît représenter le quadrige solaire conduit par le dieu-Soleil suffisamment caractérisé, semble-t-il, par sa tête radiée (Pl. XXI). Mais c'est ici surtout que la meilleure documentation

[1] [Les autres signes et les saisons sont reproduits dans E. L. Sukenik, *The Ancient Synagogue of Beth Alpha*, pl. II à V].

photographique devra être complétée par la traduction en couleurs, seule capable de rendre l'animation expressive et les détails pittoresques de cette composition où l'artiste, aux prises avec les plus graves difficultés, a su éviter toute néfaste gaucherie et réaliser beaucoup de mouvement et de vérité.

Au-delà du Zodiaque, dans le troisième tableau, un personnage agenouillé de face, les bras levés dans l'attitude orante; de part et d'autre deux lions passants en sens inverse convergent auprès du personnage : le tout fort maltraité, mais de physionomie générale parfaitement claire. Sur les chétifs indices enregistrés naguère — car nous atteignons en ce point l'étroite surface signalée en 1918 et 1919 — M. le Prof. Cl.-Ganneau avait émis la fine conjecture de Daniel dans la fosse aux lions. Rarement les faits ont apporté confirmation plus brillante à une déduction archéologique pénétrante et sagace. La photographie d'un lambeau fortuitement échappé au vandalisme qui s'exerça sur ce tableau a été réalisée en hommage au maître (*RB*, 1921, Pl. XVI, 6; cf. Pl. XV, 4 et 5). On y lira limpidement, à la hauteur où se trouvait jadis la figure du prophète, דניאל שלום. Et cette simple légende se passe de commentaire.

Le haut du sujet est certainement ce qui a le plus souffert de la fureur des vandales, avant de souffrir des injures du temps. La difficulté de la fouille et des relevés en cette partie du monument se compliquait de mainte façon; et ce fut un labeur de patience et de circonspection de supprimer le manteau de décombres et de relever ces épaves sans laisser échapper de pauvres cubes désagrégés, branlants, qui supportaient parfois à peine le plus souple contact de la brosse. L'obstination et la prudence de la fouille sont récompensées par la curieuse composition ressaisie. Les éléments les plus ténus et les plus compromis sont documentés désormais par des photographies détaillées qui donnent toute l'évidence désirable à la composition du tableau. Au centre, au-dessus de la tête de Daniel, une sorte d'armoire à deux compartiments subdivisés en casiers : évidemment le meuble — ou suivant l'expression liturgique — l'Arche pour les rouleaux du texte sacré (Pl. XXII). De chaque côté un chandelier à sept branches, du type normal, mais très ornementé et encadré par deux vases à suspensions que certains détails caractérisent comme des lampes plutôt que comme vases symboliques de la manne (Pl. XXIII).

Au-delà de l'encadrement général reparaît une simple décoration géométrique et florale occupant la dernière travée au chevet de la nef.

Ce cycle appellera naturellement un commentaire esthétique assez détaillé. On ajoutera seulement ici qu'il porte la marque d'un double

remaniement : 1° pour faire disparaître les représentations animées, dans une phase de réaction zélote; 2° pour remettre en état certaines parties accidentellement endommagées. Ces faits impliquent une durée relativement longue, dont il y a, au surplus, d'autres indices non moins positifs.

Les inscriptions

L'image est uniquement suggestive : l'écriture concrétise directement la pensée et nous éclaire d'une plus vive lumière. On est donc heureux de constater que l'écriture s'ajoutait ici à l'image. Le texte qui fut le point de départ de la fouille eût suffi sans doute à la motiver : elle l'est mieux encore par la découverte de plusieurs autres inscriptions similaires. Si chétive que soit, au point de vue historique, cette petite cueillette épigraphique, elle ne laisse pas que d'avoir sa portée, d'un ordre spécial, pour la philologie hébraïque, l'histoire de son alphabet et indirectement celle de la transmission des textes bibliques.

Date

Plus que tout le reste, à coup sûr, la moindre donnée directe et positive sur la date du monument et son origine eût satisfait notre légitime curiosité. Il faut se résoudre à essayer de la déterminer par une autre voie. Mais cette discussion suppose nécessairement connu tout le détail archéologique dont on n'a présenté ici qu'un schéma.

On a aujourd'hui l'impression que le monument peut être assigné au III^e^ siècle de notre ère d'après la concordance de divers indices à développer plus tard et qui se résumeraient sommairement à ceci :

I. *Vraisemblances historiques.*

Des sources juives et chrétiennes attestent l'existence d'une communauté, ou plutôt d'une population juive assez prospère dans le district de Jéricho dès le second siècle, à tout le moins dès le début du III^e^. Ce début du III^e^ siècle marqua la fondation ou la renaissance de bon nombre de cités palestiniennes qui surent mettre à profit les compétitions romaines et surtout les dispositions libérales de Septime Sévère, vainqueur de Niger, quand il rétablit l'ordre en Palestine durant son voyage de Syrie en Égypte en 199-200. Une communauté juive désireuse de se développer plus en liberté qu'il ne lui était loisible de le faire dans une cité mixte comme Jéricho n'aurait guère pu choisir

de moment plus opportun que celui-là pour se créer un centre autonome sur le site tout proche et merveilleusement approprié de Na'arah biblique. Avec ou sans le concours du bon vouloir impérial elle aurait donc pris en ce lieu son habitat, ou tout au moins un essor nouveau, si elle y était antérieurement établie.

La preuve paraît solidement faite que le groupe si remarquablement homogène des fameuses synagogues de Galilée date en grande partie de cette époque. L'étroite parenté architecturale signalée entre ce groupe et la synagogue de Nou'eimeh deviendrait spontanément intelligible dans cette perspective.

II. *Indices à déduire de l'onomastique des inscriptions.*

Comme il s'agit en général de bienfaiteurs on ne peut guère y chercher autre chose que les noms de personnalités locales gratifiées de vocables plus ou moins familiers dans le répertoire israélite de tous les lieux et de tous les temps.

Rien à tirer non plus des noms incertains par dégradation de la mosaïque.

Pineḥas le « cahana », fils de Josṭah, grâce à son titre et à sa généalogie comporterait une moins vague chance d'identification; les recherches préliminaires déjà effectuées n'ont pu fournir encore aucune piste assez vraisemblable.

La dame Khalîfou, « fille de rabbi Safrah », paraît bien se réclamer d'une ascendance illustre. Or parmi les maîtres, d'ailleurs rares, semble-t-il, qui ont pu porter ce nom, nul apparemment ne l'a rendu plus célèbre que le glorieux amora babylonien qui vint faire un séjour en Palestine, apparemment dans la seconde moitié du IIIe siècle (vers 260?) avant de diriger, sur la fin de sa carrière, l'école de Nehardea en Babylonie. On sait que les relations étaient incessantes, au cours des premières générations tannaïtes et amoraïtes, entre la Babylonie et la Palestine. Les « Babyloniens » avaient même établi dans la Palestine orientale, vraisemblablement à Pella, un centre national permanent. On ne serait donc pas surpris que la fille de l'illustre rabbi, demeurée en Palestine, ou simplement y accompagnant son père, ait contribué par ses largesses à une fondation qui pouvait lui tenir à cœur et provoquer sa générosité.

On serait ramené dans le même horizon chronologique — seconde moitié du IIIe s. — avec le « fils de Krisp... », si l'on pouvait voir en ce vocable si malencontreusement mutilé le nom du fameux amora

palestinien Kruspedaï (Χρίσιππος, Χρύσιππος, Χρυσιππίδης) disciple de rabbi Johanan.

La même période générale serait suggérée par un troisième indice plus concret, si l'on pouvait envisager que la commémoraison d'un Samuel indéterminé, qui est pourtant si évidemment mis à l'honneur, se réfère à Mar Samuel l'amora babylonien mort en 254. On sait qu'il était surnommé ירחינאה ״ש « Samuel l'Astronome » en raison de sa spécialité. Son intervention expliquerait bien notre Zodiaque! Cette concordance a paru mériter du moins d'être signalée.

Que si l'on objectait l'écart d'un demi-siècle entre la date conjecturée pour l'origine de la synagogue et celle déduite de ces noms, il serait aisé d'observer que ces bienfaiteurs insignes firent apparemment les frais de la mosaïque. Or il n'est pas imposé que le beau pavement ait été réalisé dès la première heure. Le « lieu saint » pouvait avoir été plus ou moins longtemps en usage avec un pavement quelconque au moment où des contributions généreuses permirent d'y réaliser ce luxueux complément. Il n'est pas exclu par ailleurs que le monument ait subi une « restauration » dont l'indication pourrait se trouver précisément dans l'une de ces dédicaces.

Les influences esthétiques romaines si manifestes dans la composition du pavement — où elles forment un contraste violent avec les éléments spécifiquement juifs — n'ont pas besoin d'être justifiées en ce milieu et dans cette période générale de la seconde moitié du IIIe siècle.

Caractère particulier de cette synagogue. Le « lieu saint ».

Une donnée saillante des textes — elle prend même la physionomie d'un refrain fastidieux! — est la désignation de cette synagogue comme un lieu saint : אתרה קדישה.

M. Clermont-Ganneau a rappelé avec le plus parfait à-propos le texte où Philon décrivant les réunions sabbatiques des Juifs mentionne que, laissant de côté ce jour-là toute occupation, εἰς ἱεροὺς ἀφικνούμενοι τόπους οἳ καλοῦνται συναγωγαί. Il en conclut que l'ἅγιος τόπος = la synagogue. Il n'est pas douteux que la synagogue a été — partiellement du moins — traitée comme un « petit sanctuaire » בית מדרש dans les communautés juives. Nous disons de même de nos églises : le saint lieu, les édifices sacrés... etc.

Pourtant avec une telle emphase? Les exemples épigraphiques gréco-juifs rapprochés ingénieusement par M. Cl.-Ganneau devront

être discutés, mais ne semblent pas décisifs pour faire la preuve qu'une telle désignation ait été courante.

Tout en reconnaissant comme indubitable le fait que בהדן אתרה קדישה désigne la synagogue elle-même, on demeure enclin à lui attribuer le caractère de monument commémoratif. Il s'imposera d'en détailler les motifs. Qu'il suffise pour le moment de rappeler que la tradition singulière d'un Garizim voisin de Jéricho enregistrée au v^e^ siècle par la carte mosaïque de Madaba, et d'ailleurs déjà par Eusèbe et saint Jérôme, n'a pas surgi comme par hasard et qu'elle suppose le plus vraisemblablement une origine juive. Si l'on veut bien se remettre en mémoire que Septime Sévère traita durement Néapolis-Naplouse (*Neapolitanis etiam Palaestinensibus jus civitatis tulit, quod pro Nigro diu in armis fuerunt* — Spartien, *Sévère*, ch. viii), on trouvera que les Juifs de Jéricho avaient là une merveilleuse occasion de dauber sur les Samaritains honnis et de leur escamoter leur Garizim, c'est-à-dire en réalité, le sanctuaire où fut consacrée la prise de possession de la Terre Promise. Le cycle de légendes qui rattache toujours à la région les souvenirs défigurés de Josué et des épisodes célèbres de la conquête ne peut être négligé à ce point de vue, ni les traditions chrétiennes qui rendent sainte la montagne au pied de laquelle était établie la communauté juive de Na'arah.

Est-il téméraire, en ces conditions, d'estimer que la synagogue nouvellement découverte, et déjà intéressante en elle-même, était en même temps entourée d'une spéciale vénération, moyennant une commémoraison, de contrebande peut-être mais intentionnelle, des grands souvenirs qui illustraient la région du Garizim?

On a dit plus haut « la communauté juive de Na'arah ». Il y a en effet désormais de sérieux motifs d'estimer que l'antique localité biblique, qu'on a transplantée un peu au hasard sur des points fort distants, était en ce lieu. M. Clermont-Ganneau les a déjà résumés naguère en y ajoutant une excellente esquisse de l'histoire et des avatars ultérieurs de la petite cité. On se propose d'y consacrer quelques détails dans la publication des résultats de la petite campagne archéologique réalisée par l'École en ce district trop longtemps négligé.

Jérusalem, L.-H. Vincent, O. P.
Mai 1921.

***

NOTE ADDITIONNELLE

En 1921, le P. Vincent ne pouvait se référer en Palestine qu'aux synagogues de Galilée étudiées par Kohl et Watzinger; il était donc tentant de dater celle d'ʿAïn Douq d'après elles, c'est-à-dire au IIIe siècle. Depuis lors, de nombreuses synagogues ont été découvertes, qui ressemblent davantage à celle d'ʿAïn Douq, notamment par leur pavage en mosaïque [1]. Ainsi, pour ne citer que les plus significatives, en 1928 à Beth Alpha [2], en 1929 à Gérash [3], en 1932 à Hammath-Gadara [4], en 1933 à Esfiya sur le mont Carmel [5], en 1934 près de Jéricho [6], en 1932-45 à Césarée sur la mer [7], en 1950 à Yafa de Galilée [8]. Ces synagogues, la première surtout, ont apporté des éléments importants pour mieux apprécier celle d'ʿAïn Douq.

D'abord quant à la date. La construction de la synagogue de Beth Alpha est placée au Ve siècle, d'après la poterie, les monnaies et le lambeau d'une première mosaïque antérieure au pavement actuel, celui-ci étant rattaché par une inscription au règne de Justin (I ou II, VIe s.) [9]. Celle de Gérash, remplacée en 530-531 par une église chrétienne, doit être aussi du Ve siècle. Celle de Hammath semble datée

[1] Cf. E. L. Sukenik, *Bulletin* du « Louis M. Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogues », I (1949) 9-17. — Dans ses *Jewish Symbols in the Greco-roman Period* I (1953) 178-267, E. R. Goodenough présente un riche inventaire, commenté et illustré (vol. III), de toutes les synagogues de Palestine. Les synagogues pavées en mosaïque y sont traitées aux pages 238-264. — On trouvera aussi un répertoire succinct mais très complet chez S. Saller, *A Catalogue of the Ancient Synagogues of the Holy Land*, dans *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus IV (1953-1954)*, Jérusalem 1954, 219-246. En ce qui concerne particulièrement les pavements en mosaïque, voir le relevé exhaustif à son époque de M. Avi-Yonah, *Mosaic Pavements in Palestine*, dans *QDAP* II (1933) 136-181; III (1934) 26-47, 49-73; IV (1935) 187-193, où l'on remarquera particulièrement les conclusions synthétiques, III, 63-73, sur les pavements de synagogues, la décoration, les inscriptions, la date, la technique, les réparations, les mutilations iconoclastes.

[2] E. L. Sukenik, *The Ancient Synagogue of Beth Alpha*, Jerusalem 1932; cf. *RB* 1930 265-272 (A. Barrois), 1933 470-472 (Vincent).

[3] *Gerasa*, ed. C. H. Kraeling, 318-323; cf. *RB* 1930 257-265 (A. Barrois).

[4] E. L. Sukenik, *The Ancient Synagogue of El-Ḥammeh*, dans *JPOS* XV (1935) 101-180, paru la même année en ouvrage indépendant, Jérusalem, R. Mass; cf. *RB* 1936 467-469 (Vincent).

[5] N. Makhouly & M. Avi-Yonah, *A Sixth-Century Synagogue at ʿIsfiya*, dans *QDAP* III (1934) 118-131.

[6] D. C. Baramki & M. Avi-Yonah, *An Early Byzantine Synagogue Near Tell es Sulṭan, Jericho*, dans *QDAP* VI (1938) 73-77.

[7] E. L. Sukenik, *Bulletin* I (1949) 17; II (1951) 28-30.

[8] E. L. Sukenik, *The Ancient Synagogue at Yafa Near Nazareth. Preliminary Report*, dans *Bulletin* II (1951) 6-24.

[9] E. L. Sukenik, *Beth Alpha*, 52, 57 s.; *Bulletin* II 26.

par ses inscriptions de la première moitié du v^e siècle [10]. Celle de Césarée, au deuxième de ses trois niveaux, serait de la fin du IV^e siècle [11]. Le v^e siècle paraît donc convenir aussi pour la synagogue d'ʿAïn Douq, qui se rapproche des précédentes, non seulement par son pavement en mosaïque, mais encore par son plan.

En effet, à la différence des synagogues de Capharnaüm, Chorozaïn, Kafr Birʿim, Irbid, Umm el-ʿAmed, Meron, etc. [12], qui ont leur façade au sud, celles de Beth Alpha, Gérash, Hammath, Jéricho l'ont au nord, comme celle d'ʿAïn Douq. Ce changement de plan, qui s'observe donc à partir du v^e siècle, permettait de ménager l'armoire de la Torah contre le mur sud, du côté de Jérusalem, si bien que les fidèles étaient tournés vers elle comme vers la Ville Sainte dès leur entrée dans le sanctuaire. De fait, dans les quatre synagogues susmentionnées [13], une abside dans le mur sud recevait cette armoire. Aussi E. L. Sukenik pense-t-il qu'il devait y avoir une abside semblable dans le mur sud, actuellement détruit, de la synagogue d'ʿAïn Douq [14].

Le fait même que la mosaïque soit ornée de figures animales et humaines vient appuyer la date indiquée. D'après un texte du Talmud de Jérusalem [15], c'est au temps de R. Abun, dans la première moitié du IV^e siècle, qu'on a commencé à faire de telles représentations en mosaïques. Cet usage, d'abord privé sans doute, ne se sera pas répandu dans les synagogues avant le v^e siècle [16].

Les mosaïques de Beth Alpha et de Gérash n'ont pas été systématiquement détruites comme celle d'ʿAïn Douq. Sans doute ces synagogues étaient-elles déjà hors d'usage quand survint la vague d'iconoclasme. Du fait que, à ʿAïn Douq, les inscriptions ont été respectées, E. L. Sukenik conclut à un iconoclasme juif [17]. D'autre part, comme les mosaïques de Beth Alpha, posées au VI^e siècle, n'ont pas connu la dévastation, celle-ci n'a dû se produire qu'un certain temps après cette date, au VII^e siècle par exemple, époque où il pouvait y avoir

[10] E. L. Sukenik, dans *JPOS* XV (1935) 170.

[11] E. L. Sukenik, *Bulletin* II 29.

[12] E. R. Goodenough, *op. l.* 181-225.

[13] Voir aussi la synagogue de Beth Yeraḥ (Khirbet Kerak), dans *IEJ* I (1950-1) 250.

[14] *Beth Alpha*, 53; *Ancient Synagogues in Palestine and Greece* (The Schweich Lectures 1930), London 1934, 32. Voir les résistances du P. Vincent dans *RB* 1933 471; 1935 113.

[15] Cf. J. N. Epstein, dans *Tarbiz* III (1931-2) p. 20 ligne 15 s.; E. R. Goodenough, *op. l.* 238 s., exprime des réserves sur l'importance de ce texte.

[16] E. L. Sukenik, *Beth Alpha*, 53; *Ancient Synagogues...*, 27 s. Voir les résistances du P. Vincent dans *RB* 1933 471 s.; 1935 113.

[17] *Beth Alpha*, 55 note 1, 58; *Ancient Synagogues...*, 65. Dans le même sens J.-B. Frey *La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes*, dans *Biblica* XV (1934) 265-300, aux p. 298 s.; Goodenough, *op. l.* 256 s.

encore des Juifs à Na'arah [18] et où l'iconoclasme des musulmans, après celui des chrétiens monophysites, aura encouragé leur réaction contre les images. On a même songé à une destruction ordonnée par les autorités musulmanes, au début du VIII^e siècle [19]. De toute manière, le fait que la mosaïque n'a pas été restaurée [20] conseille d'envisager une époque assez tardive, où la synagogue passait à l'abandon.

La représentation d'un zodiaque répond à l'importance que les Juifs, comme leurs contemporains du monde gréco-romain, accordaient à l'astrologie [21]. Celui d'ʿAïn Douq ressemble à celui de Beth Alpha par sa disposition générale : au centre le char du soleil, puis le cercle des douze signes, inscrit dans un carré portant aux quatre angles les quatre saisons [22]. Mais il y a de notables différences : la série des signes zodiacaux se lit dans le sens des aiguilles d'une montre, à l'inverse de celle de Beth Alpha; et elle commence avec un décalage d'une case, le bélier se trouvant sur le cadran à 3 h 10 et non à 3 h 15. En revanche, les saisons sont disposées en sens contraire des aiguilles d'une montre, comme à Beth Alpha; d'ailleurs ni ici ni là elles ne correspondent bien aux signes des constellations [23]. Quant aux dessins eux-mêmes, si détériorés à ʿAïn Douq, ils reçoivent une lumière utile d'une comparaison avec ceux de Beth Alpha [24] : il en ressort que leur

[18] La synagogue de Jéricho serait à dater du début du VIII^e s., en particulier par les monnaies, d'après D. C. Baramki, dans *QDAP* VI (1938) 75 s.

[19] R. de Vaux, *Une mosaïque byzantine à Ma'in (Transjordanie)*, dans *RB* XLVII (1938) 227-258, aux p. 256-258 : mettant en doute le décret allégué de Yazid II, il attribue à Omar II, en 717, l'ordre iconoclaste dont auront souffert, parmi bien d'autres, la mosaïque de Ma'in et celle d'ʿAïn Douq. — Dans les *Dumbarton Oaks Papers*, IX/X, Harvard 1956, 25-47, A. A. Vasiliev maintient l'authenticité du décret de Yazid II et le date de 721.

[20] Autant que je puis voir, aucune des figures animées n'a été restaurée, à l'exception d'un médaillon (Pl. XV *a*) et des deux gazelles (Pl. X). Mais, ainsi que l'a bien noté le P. Vincent, il n'y a là que réparation de « parties accidentellement endommagées », ce qui s'entend notamment des gazelles qui, placées à l'entrée, auront particulièrement souffert des allées et venues.

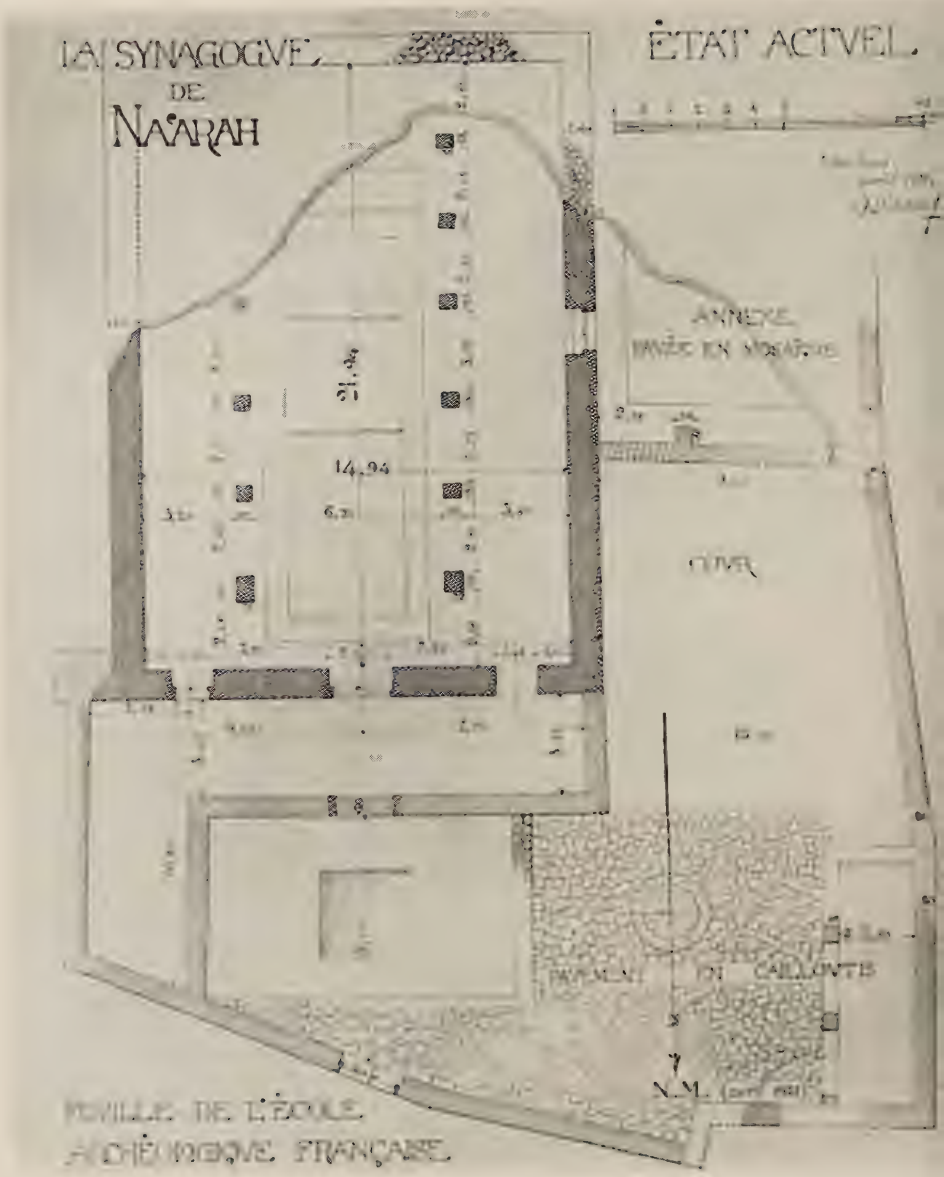
[21] E. L. Sukenik, *Beth Alpha*, 56 s.; *Ancient Synagogues...*, 66. — Goodenough, *op. l.* 250, préfère y voir le symbolisme de l'immortalité, qui arrache l'homme au cercle de la fatalité pour le transporter dans le monde céleste du soleil et des étoiles.

[22] La synagogue d'Esfiya offre un troisième exemple de zodiaque entouré de saisons, mais extrêmement détérioré; cf. *QDAP* III (1934) 124-126. Goodenough, *op. l.* 217 s., en soupçonne un quatrième exemple dans la mosaïque de la synagogue de Yafa en Galilée. D'autres synagogues encore ont livré des fragments de sculptures qui peuvent provenir de zodiaques : à Kafr Bir'im (Sukenik, *Beth Alpha*, 57); à er-Rafid (Goodenough, 211); à Nawa (Goodenough, 237), à Beth Shearim (*QDAP* IX [1942] 213; *Bull. of the Jewish Palest. Explor. Soc.* VI [1938/9] 102). H. G. May, *Synagogues in Palestine*, dans *The Biblical Archaeologist* VII (1944) 1-20, à la p. 20, évoque les peintures de Doura (cf. *RB* 1936 81) et rapproche le zodiaque sculpté du temple nabatéen de Khirbet Tannûr. Sur ce genre de décoration, voir encore M. Avi-Yonah, dans *QDAP* III (1934) 64 et 126 s.

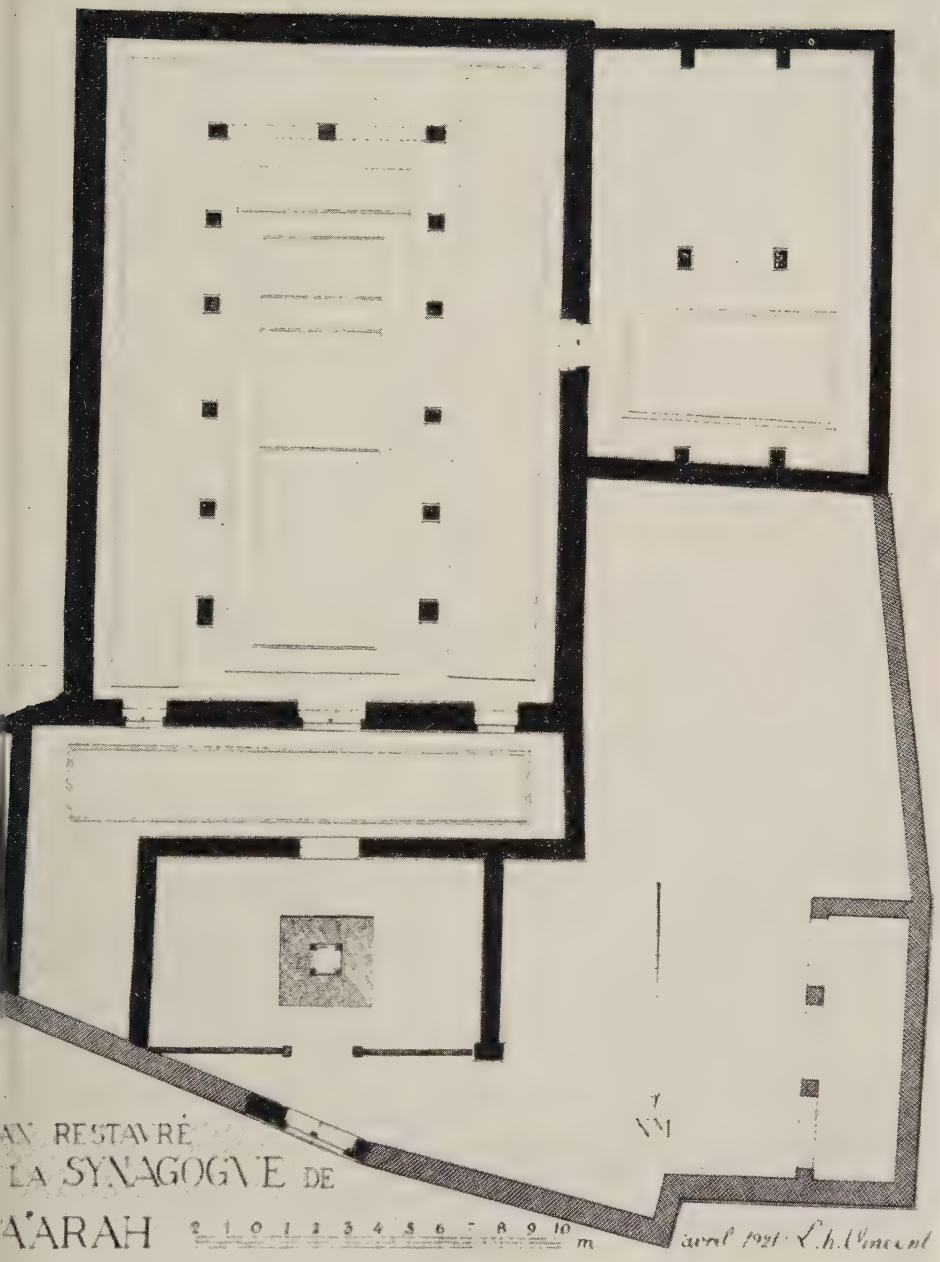
[23] Cf. M. Avi-Yonah, *QDAP* III (1934) 126 s.; Goodenough, *op. l.* 255.

[24] Cf. E. L. Sukenik, *Beth Alpha*, 35-40.

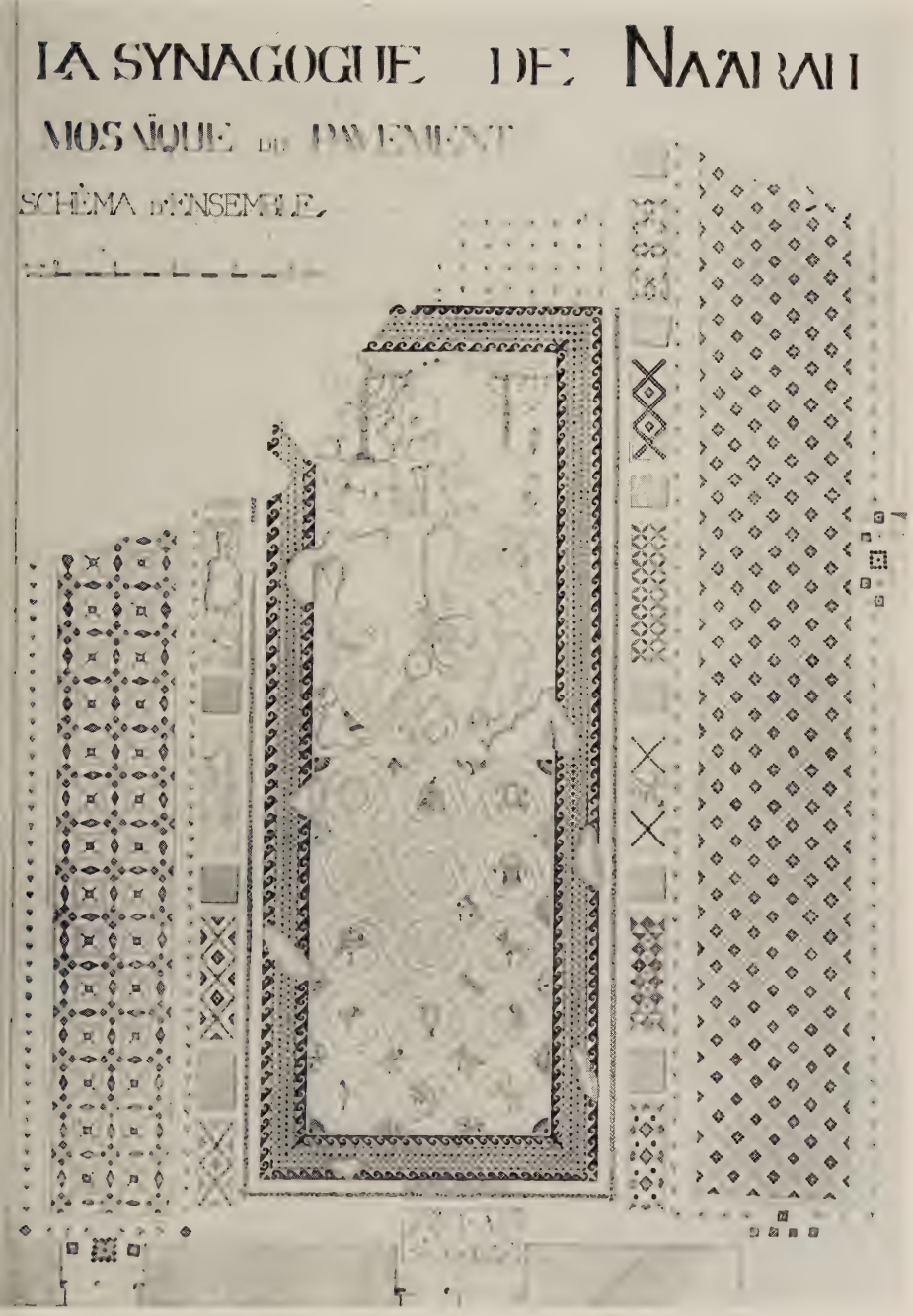
Ṣa'arah ('Aïn Douq). — Emplacement de la Synagogue, vu du sud-est.



Synagogue de NA'ARAH. — Plan de la fouille.



Synagogue de NA'ARAH. — Plan restauré.



Synagogue de NA'ARAH. — Mosaïque du pavement. (Dessin de L.-H. Vincent.)

Synagogue de NA'ARAH. — La *Menorah* devant l'entrée

Synagogue de NA'ARAH. — La *Menorah* devant l'entrée (Dessin de L.-H. Vincent).

Synagogue de NA'ARAH. — Les deux gazelles dans l'entrée.

Synagogue de Nʼveau — Angle nord-ouest de la bordure du grand panneau central

a. — Bordure ouest : courge (?)

b. — Bordure ouest : cornes grecques (?)

Synagogue de NA'ARAH.

a. — Tapis oriental.

b. — Oiseau en cage.

a. — Gerboise (?).

b. — Paon.

Synagogue de Na'arah.

b. — Coq.

a. — Bison.

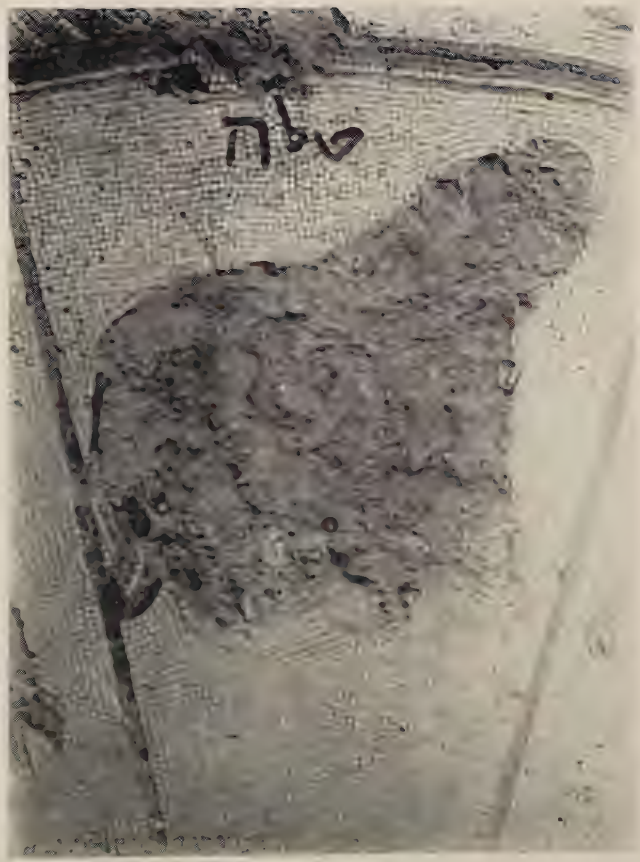
b. — Lion.

Synagogue de Na'arah.

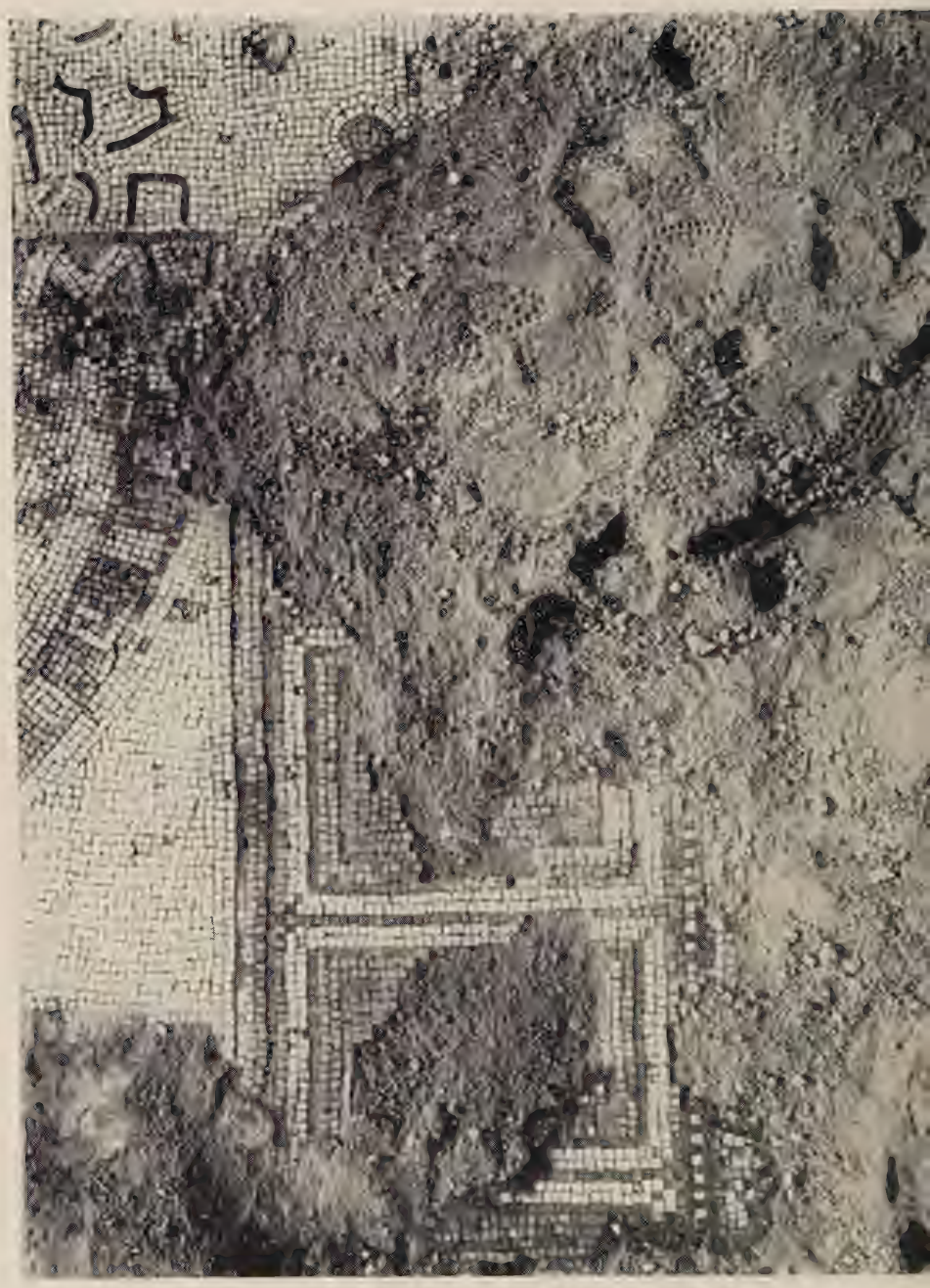
Chapelle

b — Octogone

Synagogue de Na'arah. — Le Zodiaque vu du nord.



Synagogue de NA'ARAH. — Au centre du Zodiaque, le char du soleil.



Synagogue de NAARAH. — Vantail gauche de l'Arche de la Torah.

Synagogue de NA'ARAH. — Une des Menôrôt flanquant l'Arche de la Torah.

exécution artistique était d'une plus haute qualité technique, encore que moins savoureuse.

Signalons enfin que l'usage de l'expression « saint lieu » pour désigner une synagogue s'est trouvé bien illustré par des inscriptions de Gaza et d'Ascalon en Palestine, et de Stobi en Macédoine[25].

Jérusalem, Février 1961.

Pierre Benoit, O. P.

[25] Cf. J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, nos 966, 964 et 694 avec les références notées là. Voir aussi Goodenough, *op. l.* 201; et la synagogue de Gérash (*RB* 1930 261).

***

P.-S. — En corrigeant les épreuves, je reçois le Bulletin III (décembre 1960) du Fonds Rabinowitz pour l'exploration des anciennes synagogues. Outre une précision sur la date de la synagogue de Césarée, dont les deux dernières structures seraient respectivement du ve et du vi/viie s., on y remarquera la publication d'une synagogue récemment découverte à Ma'on (Nirim), l'ancienne *Menoïs*, entre Gaza et Raphia (voir déjà *RB* 1958, 421 s.). Datée par la céramique et les monnaies du vie s., elle présente une abside tournée vers le N.-E. et un magnifique pavement en mosaïque dont M. Avi-Yonah compare la bordure et les représentations d'animaux avec celles de Na'arah. Il remarque que celle-ci doit être antérieure, car elle contient encore des figures humaines (ainsi qu'à Gérash et à Beth-Alpha), tandis que celle de Ma'on les évite, selon une évolution (inverse de celle des mosaïques chrétiennes), qui aboutira à la mosaïque purement géométrique de la synagogue de Jéricho. Les figures animales de la moitié septentrionale du pavement de Na'arah, publiées ici pour la première fois, permettraient plus d'un rapprochement suggestif avec celles de Ma'on, si leur condition n'était pas si déplorable. On remarquera, par exemple, l'oiseau en cage, exceptionnellement intact à Na'arah (Pl. XIV *b*), le paon, la corbeille de fruits, etc.

P. B.

LES PROVERBES ARAMÉENS D'AḤIQAR

L'histoire et les proverbes d'Aḥiqar nous sont parvenus dans de multiples versions et adaptations. Deux recueils reproduisent et traduisent cette documentation variée : celui de F. C. Conybeare, J. Rendel Harris et A. Smith Lewis, édité à Cambridge en 1898 [1] et réédité sous une forme plus complète en 1913 [2]; celui de F. Nau, essentiellement basé sur la version syriaque, édité en 1909 [3] et complété ensuite par l'édition de plusieurs manuscrits publiés dans la *Revue de l'Orient Chrétien* [4]. Mais la recension de beaucoup la plus ancienne nous a été livrée par les papyrus araméens d'Éléphantine publiés par Sachau en 1911 [5]. F. Nau lui avait consacré un appendice dans son recueil, puis quelques notes dans l'édition séparée de ses *Documents relatifs à Aḥikar* (1920) [6]. De son côté, la deuxième édition du recueil de Cambridge l'utilisait plus largement, et sa traduction a passé dans les *Pseudepigrapha* de Charles [7]. Depuis lors, études et traductions se sont succédé, soit dans des livres ou articles de revues [8], soit dans les recueils des textes d'Éléphantine (Ungnad, Meyer, Cowley) [9], soit dans les recueils de textes anciens relatifs au milieu biblique (Gress-

[1] F. C. Conybeare, J. Rendel Harris, A. Smith Lewis, *The Story of Aḥikar, from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic Versions*, Londres, Cambridge, Glasgow, 1898.

[2] *The Story of Aḥikar, from the Aramaic, Syriac, Arabaic, Armenian, Ethiopic, Old Turkish, Greek and Slavonic Versions*, Cambridge 1913.

[3] F. Nau, *Histoire et sagesse d'Aḥikar l'Assyrien, Traduction des versions syriaques, avec les principales différences des versions arabe, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine*, Paris 1909.

[4] *Préceptes anonymes et histoire d'Aḥikar d'après le Ms. syriaque de Berlin Sachau* 162, dans *ROC* IX (XIX) 1914-1915 p. 209-214. — *Histoire et sagesse d'Aḥikar d'après le Ms. de Berlin Sachau* 162, dans *ROC*, I (XXI) 1918-19 p. 148-160. — *Documents relatifs à Aḥikar, ibid.* p. 278-307 et 358-400.

[5] E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine*, Leipzig 1911 (voir pl. XL-L et p. 147-182).

[6] *Documents relatifs à Aḥikar, Textes syriaques édités et traduits*, Paris 1920 (cf. *ROC* XXI) p. 92-96. Cf. F. Nau, *Aḥikar et les papyrus d'Éléphantine*, *RB* 1912 p. 68-79.

[7] R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, II p. 719-720 et 777-779.

[8] Voir la bibliographie arrêtée à 1923 dans le recueil de Cowley (cf. note suivante), p. 204-205. Ajouter récemment : F. Altheim et R. Stiehl, *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden*, Lief. II, Frankfurt a. M. 1959 p. 183-195.

[9] A. Ungnad, *Aramäische Papyrus aus Elephantine*, Leipzig 1911 p. 52-82 (nos 60-63). — E. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig 1912 p. 102 ss. — A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century*, Oxford 1923 p. 204-248.

mann dans ses *AOT*, H. L. Ginsberg dans les *ANET* de Pritchard)[10]. C'est du côté français que la bibliographie est la plus mince. A ma connaissance, aucune traduction en notre langue n'a jamais été publiée, et les notes philologiques sur le texte restent rarissimes. On peut regretter que F. Nau ait interrompu en 1920 son travail d'orientaliste, car sa connaissance du dossier l'eût vraisemblablement amené à compléter sur ce point son recueil. Il ne sera donc pas inutile de reprendre l'étude à l'endroit où il l'a laissée, en tenant compte évidemment de toute la bibliographie publiée entre temps.

Le texte que fournissent les papyrus d'Éléphantine est fragmentaire et en mauvais état. Je laisserai ici de côté tout ce qui concerne le roman d'Aḥiqar pour m'attacher exclusivement au recueil de proverbes donné sous son nom. Ces maximes de sagesse appartiennent à des genres littéraires bien représentés dans l'Ancien Testament[11] (Proverbes, Ecclésiaste, Ecclésiastique, parties sapientielles de Tobie) et dans tout le reste du Moyen Orient, de Sumer à l'Égypte[12]. En Grèce, non seulement les mêmes genres sont représentés, mais on observe des dépendances littéraires directes par rapport à Aḥiqar chez Ésope, chez le Pseudo-Démocrite et chez le Pseudo-Ménandre[13]. La traduction du texte araméen ne va pas sans difficulté. Outre son mauvais état de conservation, qui oblige à des restitutions plus ou moins conjecturales, il faut tenir compte des obscurités propres au style concis de la littérature sapientielle. De là des divergences entre les traducteurs, et des incertitudes devant lesquelles tous achoppent plus ou moins. C'est pourquoi ma traduction sera accompagnée de notes explicatives qui donnent les raisons de mes options critiques. Pour faciliter la présentation, j'ai adopté une numérotation continue des proverbes, plus aisée à manier qu'une référence constante aux lignes de l'édition de Sachau (reproduites dans le recueil de Cowley, dont les lectures doivent toujours être vérifiées sur la photographie

[10] H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin-Leipzig 1926 p. 464-462. — J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1950 p. 427-430.

[11] Voir H. Duesberg, *Les scribes inspirés, Introduction aux livres sapientiaux de la Bible*, 2 vol., Bruges-Paris 1938-39 (notamment t. I p. 19-126).

[12] Textes rassemblés et traduits dans Pritchard, *ANET* p. 405-440. — Pour la Mésopotamie, voir : B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. II, Heidelberg 1925 p. 419-438; J. J. A. Van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne*, Leiden 1953; M. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960.

[13] Voir notamment le recueil de Nau, p. 35-48 (Démocrite et Ménandre) et celui de Cambridge, p. 162-167 (Vie et maximes d'Ésope, texte grec; cf. Nau, p. 259-262). — F. Altheim et R. Stiehl, *op. cit.* p. 188 ss, donnent la traduction des maximes de Démocrite telles qu'elles sont conservées par Šaḥrastānī. — Pour le Pseudo-Ménandre, cf. J. P. Audet, *Sagesse de Ménandre l'Égyptien*, *RB* 1952 p. 55-81.

du manuscrit). Malgré quelques flottements de détail, cette numérotation doit correspondre à peu près à celle que demanderait un texte bien conservé, dans la mesure où les pages de l'original ont été sauvées. Les parallèles avec les versions syriaques, arméniennes, arabe, etc., sont d'ailleurs peu nombreux, et ils ont été relevés depuis longtemps; je les signalerai en note. L'emploi des caractères romains dans le texte marque les traductions douteuses ou conjecturales.

***

Planche 44, lignes 79-94

[1] *Quoi de plus fort que le vin fermentant dans le* [*pres*]*soir?*

[2] *L'enfant qui est instruit et corrigé, et à qui l'on met l'entrave aux pieds,* [celui-là réussira dans la vie].

[3] *N'épargne pas la férule à ton fils, sinon tu ne pourras* [*le*] *préserver* [du mal].

[4] *Si je te frappe, mon fils, tu ne mourras pas; mais si je (t')abandonne à ton cœur,* [*tu ne vivras pas*].

[5] *Le coup pour un garçon, la réprimande (pour) une servante; et puis pour tous tes esclaves, la dis*[*cipline*]*!*

[6] [*L'homme qui*] *achète un esclave fugitif (ou) une servante voleuse*

---

1. — *Sic* Cowley, Gressmann. Ginsberg après Baneth : « Quoi de plus fort qu'un âne qui brait? — Le faix. » Car *ḥmr* = « vin » ou « âne »; *n'r* = « braire » ou « fermenter »; et l'on peut restaurer *b*[*g*]*t*' (« dans le pressoir ») ou *b*[*w*]*t*' (« le faix », cf. n° 10). Pour l'application de l'adj. *ḥsyn* à une saveur, cf. n° 22.

2. — « Corrigé » : *ytsr*, de *ysr*, « corriger », plutôt que de *'sr*, « attacher ». Pour l'entrave, la barre, mise aux pieds, voir Is XLI 3[b]. Cf. Syr. Nau, n° 32 (= Rendel-Harris, n° 22).

3. — Cf. Pr XXIII 14 et Syr., Nau n° 32 (= R-H, 22).

4. — Pr XXIII 13-14.

6. — Cf. n° 98. « Esclave fugitif » d'après le parallèle syr. Rendel-Harris, 24 : *'abdā 'arūqā* (même leçon dans les mss Sachau 162 et Graffin publiés par Nau). Le milieu ne peut être restitué que par

[.....; *il déshonore*] *le nom de son père et (celui) de sa postérité par sa réputation d'*incurie.

7 *Le scorpion* [n'est pour personne] *une nourriture :* [aucun vi]vant *ne le mange, et cela vaut mieux pour lui que (pour) celui qui y goûterait.*

8 .....

9 *Le lion flaire le cerf sous le couvert de l'ombre et il* [saute sur lui et le saisit; ensuite] *il versera son sang et mangera sa chair : voilà comme (se fait) la rencontre des* [*homme*]*s.*

10 *Le lion* ma[raude], *et l'âne abandonne* [*son chargement*] *et ne veut pas le porter : il portera un faix supérieur à (celui de) son congénère,* [*il por*]*tera le fardeau qui ne* [*lui*] *était pas destiné, on le chargera d'un chargement de chameau.*

11 *L'âne s'incline devant l'ânesse* [*par a*]*mour pour elle; et les oiseaux* [.....].

---

conjecture. « Sa réputation d'incurie » : *bšwm śrḥwth;* l'ar. *saraḥa* suggère l'idée de « laisser aller », donc de « négligence »; le J-A *surḥānā*, *surḥānūtā*, celle de « dommage », « faute », « mauvaise conduite ».

7. — Tout le début est douteux. Conjecture *ad sensum*. « Aucun vivant » : *wl' y'kl* [*kl*] *ḫyh* (trace de *l*); la restauration de Cowley, [*'d y*]*ḫyh*, est sûrement fausse.

8. — Ligne 87 très lacunaire; on y distingue le mot *'ylt'*, « biche », cf. numéro suivant.

9. — « Flaire » : *yhwh msmh;* Ginsberg : « lie in wait (?) »; Cowley : « devours (?) »; rapprochement conjectural avec ar. *šamma*, « flairer, sentir » (cf. heb. *smm*). « Couvert de l'ombre » : *bstr swyd'*; ar. *sāda*, « être noir », *sāwada*, « parler en secret »; cf. héb. *swd*. Traductions conjecturales : « repaire » (Cowley, Ginsberg), « caverne » (Gressmann). La fin de la l. 88 est comblée *ad sensum*. L'ensemble rappelle le proverbe : *Homo homini lupus*.

10. — « Maraude » : *m*[*l*]*ṣṣ*, qui correspond aux traces de lettres subsistantes; cf. ar. *laṣaṣa*, « être voleur, exercer le brigandage » (ici au pa.). La lecture de Cowley *(mn ṗḥd)* est impossible. Suppléer *wṭ'wnh* à la fin de la l. 89 (cf. l. 91).

12 *Deux choses font plaisir à Shamash, et la troisième a sa préférence : quand on boit du vin, qu'on en fasse boire ; quand on détient la sagesse,* [qu'on la garde]; *qu'on apprenne une chose et qu'on ne la révèle pas. Voilà qui est précieux devant Shamash. Mais celui qui boit du vin et n*['*en fait*] *pas* [*boire*], *et celui dont la sagesse se perd,* [et le bavard], *qui (les) regarde?*

13 *L'humanité* [est fa]vorisée [*du*] *ciel, car la sagesse vi*[*ent des*] *dieux*;

Planche 45, lignes 95-110

pour les dieux même elle est précieuse; po[*ur toujours*] *la royauté* [*est à elle*]*; elle est établie dans les c*[*ieu*]*x, car le Seigneur de sainteté* [*l'*]*a exaltée.*

14 [*Mon*] *fi*[*ls*], *ne ba*[*var*]*de pas trop, jusqu'à révéler* [*toute cho*]*se* [*qui*] *te vient à l'esprit; car en tout lieu, les* [*yeux*] *et les oreilles des gens sont (tournés)* [*vers*] *ta bouche; prends garde à toi, qu'il n'y ait pas de* clins d'œil!

15 *Par-dessus tout, veille sur la bouche, et* [*pour*] *ce que* [*tu*] *as ap*[*pris*],

---

12. — « Qu'on la garde » : suppléer en fin de ligne *wyṭrnh* (antithèse de la ligne suivante). Dans le ms., l'ensemble est coupé de façon fautive avant « Voilà qui est... ». « Le bavard » : conjecture d'après le parallélisme; on discerne des traces de lettres qui pourraient être *w*[*zy*] *mnk* ou *dnh* ou *qnb* : rien de tout cela ne donne un sens convenable. Comparer les *Conseils de Sagesse* akkadiens : dans Pritchard, *ANET* II 12-15 (p. 426); dans Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, l. 61-65, p. 102-103.

13. — Lecture hypothétique : [*mn*] *šmyn* [*ḥ*]*nynw* '*mm*' ; le passif *ḥ*^{a}*nīnū* aurait le sens de « recevoir miséricorde, être objet de faveur »; cf. syr. *ḥanna* avec acc. : « donavit »; NH *ḥanūn*, part., « favorisé, doué de ». Dans ce contexte, '*mm*' a un sens général : « les gens, l'humanité ». Pour la fin du proverbe, cf. Prov. VIII, 15 s.; Eccli. XXIV, 4. « Seigneur de sainteté » : *b'l qdš*' (non *qdšn*, Cowley).

14. — « Bavarde » : *ṭ*[*b*]*ṭ*, de *bṭṭ*, cf. Héb. *bṭh* (voir Pr XII 18). Le texte s'arrête par erreur au milieu de la ligne, mais il faut y enchaîner la ligne suivante. « Clins d'œil » : *ṭrpy*[*n*], ar. *ṭarafa*, « cligner de l'œil », *ṭarf*, « clin d'œil ». Mais héb. *ṭārāf*, « dommage ».

15. — Cf. Pr IV 23 (même expression), et les *Conseils de Sagesse*

endurcis ton cœur. Car un mot, c'est un oiseau : on l'envoie, on ne le repr[end] pas.

16 T[iss]e *les arcanes de ta bouche; après quoi, énonce ton propos en son temps; car plus forte est ruse de bouche que ruse de guerre.*

17 *N'éteins pas une parole de roi : ce sera un remède pour tes* [*os*].

18 *Propos de roi, tout doux qu'il soit, est plus aigu et plus fort qu'un poignard à deux tranchants.*

19 *Paraît-il devant toi quelque chose de dur sur la face du roi, n'*insiste *pas! Sa colère est plus* prompte *que l'éclair. Prends garde à toi, qu'il ne la manifeste au sujet de tes dires, et que tu ne t'en ailles avant ton temps.*

20 [*Devan*]*t le roi, si un ordre t'est donné, c'est le feu qui est allumé : exécute-le vite! Ne te* mets *pas un sac et ne te cache pas les mains.* [*Ne* discu]te *pas la parole du roi dans la colère de (ton) cœur.*

---

akkadiens, Pritchard, 1, 20-21 et verso A, 31, 33-34 (p. 426-427); Lambert, 26-27 et 131, 133-134 (p. 101 et 105).

16. — Lire : *m*[*ḥ*]*y 'ḥydy pmk;* pour le verbe *m*^{e}*ḥā*, « tisser », voir targ. Is LIX 5, TO Ex XXVIII 32. Ce sens convient au contexte : le sage « trame » ses pensées et ses paroles pour prendre au piège ses adversaires. « En son temps » : *b'ddh*, plutôt que *b'drh* (Cowley, Gressmann), qui ne donne pas de sens acceptable. « Ruse » : *'rb* (et non *'db*), ar. *'ariba*, d'où *'irb* « ruse » (cf. JA *'*^{a}*rab*, « être en embuscade »).

17. — Même emploi figuré du verbe dans 1 Th v 19. Cf. Pr XVI 24.

18. — Cf. Hébr IV 12. Sur la parole du roi, voir le proverbe bilingue cité par Lambert, *op. cit.*, p. 233-234, l. 1-3.

19. — Texte : *ḥzy qdmtk mnd'm qšh* [*b'*]*npy m*[*lk*] *'l tqwm.* « Prompte » : *z'yr* ou *z'yd*, à rapprocher peut-être de l'ar. *zaġada*, « presser, serrer ».

20. — « Mets » : *thn*, traduction *ad sensum* d'un verbe inexpliqué. Il s'agit de ne pas affecter des signes de deuil pour se dispenser d'obéir; cf. Lc IX 59-60 (Gressmann). « Ne discute pas » : [*'l k*]*p*, d'une racine *nkp*, cf. ar. *nakafa*, « refuser, rejeter », f. III, « discuter ». Cf. le proverbe bilingue cité au n° 18.

21 *Comment les bûches contesteraient-elles avec le feu, la viande avec le couteau, un homme avec un roi?*

22 *J'ai goûté même la nèfle amère, et le goût est fort: mais il n'est rien de plus amer que la pauvreté.*

23 *Langue de roi est douce, mais elle broierait les côtes d'un dragon, telle la mort qui ne se fait pas voir.*

24 *Pour un grand nombre de fils, que ton cœur ne se réjouisse pas; et de leur petit nombre, [qu'il ne se trouble pas]!*

25 *Un roi, autant il est miséricordieux, autant sa voix est altière. Qui est-ce qui tiendra devant lui, sinon celui qui est de même rang?*

26 *Il est agréable de voir un roi, comme (de voir) Shamash, et son lustre est cher* à ceux qui parcourent la terre avec tranquillité.

27 *Un bon vase cèle la chose dans son cœur, mais celui qui est brisé la laisse sortir au dehors.*

---

21. — Rattacher peut-être au nº 20. « Contester » : *yšptwn*: cf. Si VI 20 (sens de l'équivalent *dīn*).

22. — Éd. de Cambridge, arm. 69; ar. 40; slave 54.

23. — Cf. Pr XXV 15 b.

24. Arménien, éd. de Cambridge, nº 34.

25. — La traduction habituelle (« le roi est comme le miséricordieux », c'est-à-dire Dieu) est insoutenable. L'abs. *rḥmn* est certainement l'attribut d'une proposition nominale: *k-... 'p ...* sont les particules corrélatives d'une comparaison : « autant... autant... » (héb. *k-... w-...*, ou avec apodose sans particule, v. g. Ps CIII 11); la copule *hw* est omise dans la protase mais termine l'apodose. « Celui qui est de même rang : *zy 'l 'mh*, cf. héb. *'aṣèr lᵉ'ummatō* « qui est à égalité avec lui » (Grimme), en vocalisant *zi 'el 'ummā* (cf. l. 161 : *zi leh 'l 'ummā*).

26. — « Shamash » ou « le soleil ». Fin de sens douteux : *hdrky 'rq' bnyḥ*[?]: avec le sens de « parcourir », on attendrait *ldrkn 'l 'rq'*. Le sens de « dominer, maîtriser » ne s'harmonise pas avec le contexte. Sur l'assimilation du roi à Shamash, voir le proverbe bilingue cité au nº 18.

[28] *Le lion alla accoster* [*l'âne*] *afin de* [*le*] *sa*[*luer*] *:* « *Salut à toi!* » *L'âne répondit et dit au lion :* [.....].

Planche 46, lignes 111-125

[29] *J'ai soulevé du sable et j'ai porté du sel, mais il n'est rien qui pèse plus lourd qu'*[un emprunt].

[30] *J'ai soulevé de la paille et j'ai porté du son, mais il n'est rien qui pèse moins lourd qu'un métèque.*

[31] *Une épée troublera des eaux calmes entre bons voisins.*

[32] *Tout petit que soit un homme, il deviendra grand : ses paroles* s'élancent *plus haut que lui, car l'ouverture de sa bouche ex*[*al*]*te les dieux, et s'il est ami des dieux, ils lui mettront du bien sur le palais pour qu'il (le) dise.*

[33] *Nombreuses sont les* [*é*]*toil*[*es des cieux*] *dont nul ne connaît les noms ; de même les hommes (que) nul ne connaît.*

[34] [*Il n'y*] *a* [*pas*] *de lion dans la mer ; c'est pourquoi l'on appelle ..... d'un nom de lion.*

---

28. — Pour le genre, comparer le dialogue d'animaux traduit par Lambert, *op. cit.*, p. 217, lignes 44-47.

29. — Fin complétée *(mn zpt')* d'après le Syr., éd. de Cambridge, 45 et ms. Graffin, 29 (Nau, *Documents*, p. 52).

30. — Cf. Syr. Cambridge 46. « Pèse moins lourd » : pour ce sens de *qll*, cf. Gen xxi 4 ss (« léger », « méprisé »). Le métèque est ici le *tošab* de la Bible.

32. — « S'élancent » : *msrsrn*, cf. éth. *sarara*, « exsilire, involare ». « Exalte les dieux » : lire *m*[']*lh 'lhn*, part. pa. de *ʿalā* (cf. NH, pi. « exalter, louer »).

34. — Finale : *yqr'wn lqp' lb'*. On reconnaît dans *lb'* un des noms du lion (héb. *labi'*). Le proverbe est construit sur un jeu de mots (cf. celui qui permettrait en français le nom du « Golfe du Lion », d'un vaisseau nommé « Le Lion », ou du « Lion de mer »). Mais *qp'* (prob. emph.) échappe aux explications, ainsi que le second sens de *lb'* appliqué au *qp'*.

[35] *Le pard rencontra la chèvre, et celle-ci avait froid. Le pard prit la parole et il dit à la chèvre : « Viens! Que je te couvre de ma pelisse! » La chèvre* [*répondit*] *et dit au pard : « Que me servirait, mon prince? Ma peau à moi, ne me la prends pas! » Car il ne s*[*ou*]*h*[*aite*] *le bonjour à la* demoiselle *que pour en sucer le sang.*

[36] *L'ours alla chez* [*les*] *a*[*gneaux :* « Faites silence, et moi aussi] *je ferai silence. « Les agneaux répondirent et ils lui dirent : « Enlève celui que tu veux d'entre nous; nous sommes* [des agneaux et toi un ours. »] *Car il n'est pas au pouvoir des hommes de lever le pied ni de le baisser sa*[*ns le gré des dieux .....*]. *Car il n'est pas en ton pouvoir de lever le pied ni de le baisser.*

[37] *S'il sort du bien de la bouche des hommes, c'est bien! Mais s'il sort une malédiction de leur bouche, les dieux les maudiront.*

[38] *Si les yeux des dieux sont sur les hommes, tant vaut un homme qui fend des bûches dans l'obscurité sans être vu, qu'un voleur qui perce une maison et se fait en*[*tendre*].

---

35. — « Demoiselle » : *ṭby'*, litt. « gazelle »; une erreur pour « chevrette » est peu vraisemblable; on sait que le mot était employé comme nom féminin (Act IX 36), d'où peut-être un emploi métaphorique que suggère notre traduction. Comparer les fables akkadiennes citées par LAMBERT, *op. cit.*, p. 217-219 (l. 19-25, 32-34, 44-54).

36. — Lire *db'* (Ginsberg) plutôt que *rb'*, « le maître » (Cowley, Gressmann); cf. l'histoire d'ours et d'agneaux rapportée en 1 Sam. XVII 34 ss. « Faites silence... » : restauration conjecturale [*štqw 'p 'nh*] *'stq* (il y a peut-être une trace du premier '). De même la suite est restaurée hypothétiquement : *'nḥnh* '[*mrn w'nt db*]. La fin de la ligne 122 échappe à tout essai de reconstruction. La l. 123 semble un doublet de la précédente. Moralité : les hommes sont sans pouvoir devant les dieux, comme les agneaux devant l'ours.

37. — « Malédiction » ou « méchanceté » *(lḫyh)*.

38. — « Sans être vu » : *wl' ḥzh ;* pourrait être compris comme un participe actif. « Qui perce » : *zy štr*, héb. = « dissecuit »; BA, *sᵉtar*, « démolir » (Esd V 12); éth. *šatara* « dilaceravit ». Le geste du voleur qui « perce » la maison pour s'y introduire par effraction est évoqué en Mt VI 19; XXIV 43. Litt. : « un homme... (est) comme un voleur... »

Planche 47 A, lignes 126-141

39 [*Ne bande pas*] *ton arc et ne décoche pas ta flèche vers un juste, de peur que Dieu n'accoure à son aide et ne la retourne contre toi.*

40 [*Es*]*-tu* [à court], *ô mon fils; moissonne n'importe quelle moisson et fais n'importe quel ouvrage; alors tu mangeras et tu te rassasieras, et tu en donneras à tes enfants.*

41 [*Si*] *tu* [*as ban*]*dé ton arc et dirigé ta flèche vers un juste, de toi vient la flèche, des dieux* le mouvement.

42 [*Es*]*-tu* [à court], *ô mon fils, emprunte le blé et le froment, afin de manger et de te rassasier, et d'en donner à tes enfants avec toi.*

43 [*Mon fils*], *l'emprunt onéreux et (venant) d'un méchant homme, ne le contracte pas. En outre, si tu contractes un emprunt, ne te donne pas de repos jusqu'à ce que tu rembourses* [*tout l'em*]*prunt. L'emprunt est commode qu*[*and on est à cou*]*rt; mais son remboursement, c'est le contenu d'une maison.*

44 [.....] *dans tes oreilles; car la grâce d'un homme, c'est sa loyauté, et ce qui le rend odieux, c'est le mensonge de ses lèvres.*

---

39. — « Dieu » : *'lhy'*, faute pour *'lh'* (verbe au sing.). « Accoure » : *ysgh*, cf. JA, *s^{e}gā* II, pa. et af.

40. — Restituer *ad sensum* : [*ḥsyr*] *'nt* (cf. l. 131, n° 43). De même au n° 42.

41. — Pour le sens, cf. n° 39. « Le mouvement » : lire *hk* (et non *hd*, cf. le *k* de *whrkbt*, même ligne), de la racine *hwk* (BA, *y^{e}hāk*, « aller »); cf. éth. *hōka*, d'où *hawk* et *hūkat*, « mouvement »; mais cette traduction reste hypothétique.

43. — « Le contenu d'une maison » : *mml' by*, cf. Nb XXII 18 : *'im yittèn lī Balaq m^{e}lō' beytō kèsèf w^{e}zahab* (« Si Balaq me donnait *plein sa maison* d'argent et d'or...).

44. — Le début échappe à toute restauration vraiment probable. « Et ce qui le rend odieux » : lire *wśn'th* (et non *ky śn'th*, Cowley), « et odibilitas ejus ».

45 [*Au dé*]*but, le trône* [était offer]t *au menteur ; mais à la fin, on découvrira son mensonge et on lui crachera au visage.*

46 [*Homme*] *qui ment, nuque à trancher : telle une vierge ..... qui (se)* [découvre] *le visage ; tel un homme qui exécute une malédiction* [..] *sans qu'elle provienne des dieux.*

47 [*Ne méprise pas*] *ce qui est dans ton lot, et ne convoite pas une abondance qui t'est refusée.*

48 [*N'augmente pas*] *(ta) richesse et n'égare pas (ton) cœur.*

49 *Celui qui n'est pas fier du nom de son père et du nom de sa mère, que le sol*[*eil*] *ne se lève pas sur lui, car c'est un méchant homme !*

50 [*C'est de*] *moi qu'est venu mon propre malheur : auprès de qui obtenir justice ?*

51 *Le fils de mon sein a espionné ma maison,* [*et*] *il a dit* [une infam]ie *aux étrangers ; il a été pour moi un témoin mensonger, et qui donc m'a déclaré juste ?*

---

45. — « Offert » : conjecture pour un mot illisible, sauf le ṭ final; peut-être *'t-'ṭ* ou *'t-yṭ* (ar. *wa'ata* ou *nāṭa?*). Restituer au début [*mn q*]*dmn* (plutôt que *'l qdmn*).

46. — En tête de phrase, [*zy*] *mkdb gzyr qdlh* n'est pas clair; on donne ici au part. pass. le sens de l'adj. verbal latin ou de l'adj. en -bilis (cf. *dᵉḥil :* « terribilis, timendus »; *rᵉgig*, « désirable », etc.). La suite reste énigmatique : *kbtwlh tymnh zy* [...] *l'npyn* (ou : *ḥ*[.....] *l'npyn*); il doit s'agir d'une vierge qui se déshonore; « vierge de Tayma » (Gressmann) est peu satisfaisant : on attendrait *tymny*. Au début de la l. 135, il y a place pour un mot très court.

48. — Restitution conjecturale de Cowley, d'après Ez XXVIII 5 : [*'l trby*] *ḥyl ;* on pourrait suggérer aussi : [*'l tḥdy b*]*ḥyl*, « ne te réjouis pas dans la richesse ». Pour la fin, cf. Si héb. VIII 2.

49. — « Méchant homme » ou « homme maudit » *(lḥh)*.

50. — « Malheur » ou « malédiction » *(lḥyty)*, cf. nº 46, l. 134.

51. — Lire : [*wzm*]*h 'mr*, cf. BH *zimmāh*, « chose honteuse ». « Témoin mensonger » : *śhd ḥms*, cf. Ps XXVII 12, XXXV 11.

52 *De ma propre maison est venue la colère : contre qui faire front et m'exténuer?*

53 *Ne révèle pas tes secrets devant tes amis, que ton nom ne soit pas déshonoré devant eux!*

Planche 47 B, lignes 142-158

54 *Avec celui qui est plus élevé que toi, n'entre pas en li*[*tige*].

55 [*Ne conteste pas*] *avec celui qui est plus noble et plus fort que toi* [*car il prendrait*] *de ta portion et* [*l'ajouterait*] *à la sienne.*

56 *Voilà ce qu'il advient d'un homme petit* [*qui conteste*] *avec* [*un grand*].

57 *Ne t'enlève pas à toi-même la sagesse, et* [.....].

58 *Ne fais pas trop l'habile, que ne s'éteigne pas* [.....].

59 *Ne sois pas doux, qu'on ne t'avale pas; ne sois pas amer, qu'on ne te recrache pas.*

60 *Si tu désires, mon fils, être* [*élevé, abaisse-toi devant* Dieu], *qui abaisse l'homme élevé et é*[*lève l'homme abaissé*].

---

52. — « Faire front et m'exténuer » : *'qšh w"'ph;* pour ce sens de *qšh*, cf. Jb IX 4 (au hif.) et JA, af.; la racine *'ph* est traduite d'après *y'p* et *'yp*.

54. — Suppléer à la fin : *bnṣ*[*yn*], cf. Syr. *neṣyān*, « dispute » (JA, *naṣṣi* et *'itnaṣṣi*, « se quereller »).

55. — « Noble » : *'ṣy*[*l*], cf. ar. *'aṣil*, « noble, de race »; on supplée en tête un verbe *'l tšpṭ*, cf. nº 21.

58. — Texte : [*w*]*'l yd'k ḥ*[...]; on complète généralement : « ... ta sagesse », mais à tort, car le verbe est au masc.; on pourrait suggérer : *ḥnk*, *ḥsnk*, *ḥylk* ... En lisant *yd'k* au pa. (cf. en syr. : Eph VI 14; Héb XI 34), on aurait : *w'l yd'k ḥ*[*šk nhwrk*] (« que les ténèbres n'éteignent pas ta lumière »; cf. pour l'emploi de « lumière », Pr XIII 9, XX 20, Jb XVIII 5 s, XXI 17).

60. — « Dieu », ou un dieu nommé par son nom. Cf. Pr XVIII 12; Mt XXIII 12; Lc I 52, XIV 11, XVIII 14.

61 *Comment les lèvres des hommes maudiraient-elles (quand)* [*les dieux*] *ne* [*maudissent*] *pas?*

62-65 .....

66 *Que El torde la bouche du retors, et qu'il lui arrache la langue!*

67 *De bons yeux : qu'ils ne s'obscurcissent pas! De* [*bonnes*] *oreilles;* [*qu'elles ne durcissent pas! Une bonne bouche : qu'elle aime*] *la vérité et la dise!*

Planche 48 A, lignes 159-172

68 *Un homme dont la conduite est belle et le cœur bon, est comme une ville forte* [.....].

69 [*Si*] *un homme* [*ne* se maint]ient *pas avec les dieux, comment se garderait-il par ses propres moyens?*

---

61. — Cf. Nb XXIII 8, TO : *māh* ^{a}*lūṭeh* ^{d}*elā lāṭeh 'el.*

62-65. — Les l. 152-155 sont trop défectueuses pour permettre une traduction. On discerne : « Mieux vaut celui qui maîtrise ...»; « ... ton âme; qu'il n'aime pas... »; « ... les guériront, sinon celui qui est au même niveau? »

66. — « El » *('l)* doit être un nom divin, car « dieu » = *'lh*. Le nom de El figure dans la liste divine de la stèle de Sfiré (I, A, 11). Le verbe *'pk*, traduit ici par « tordre » puis « retors », correspond à l'aram. *hpk*, « renverser », employé dans la même stèle (I, C, 19-21) : « Quiconque dira : Je renverserai *('hpk)* le bien et le changerai en mal *(llḥyt)*, ... que les dieux renversent cet homme-là *(yḥpkw 'lhn 'š' hw)* ». Cf. A. Dupont-Sommer, *Les inscriptions de Sfiré*, Paris 1958, p. 87 ss.

68. — « Conduite » : *mddh*, cf. héb. *middāh* (mais il s'agit ici d'un mot masc. avec suffixe). « Ville forte » : *kqr*[*y*]*h ḥsynh* (avec Ginsberg). La suite ne se laisse pas restaurer avec certitude (Ginsberg : « ... qui est établie sur une montagne... »), et la fin ([...]'*yty*) reste inintelligible.

69. — « Ne se maintient pas », ou « ne se garde pas », en lisant [*hn l' y*]*štmr* (Ungnad, lecture pratiquement certaine); les deux verbes *yštmr* et *ytnṭr* sont ici synonymes.

70-71 . . . . . .

72 [*Nul ne sait*] *ce qu'il y a dans le cœur de son prochain; et quand un homme bon vo*[*it*] *un homme mé*[*chant*], *il prend garde : il ne se joint pas à lui sur* [*la route*] *et ne lui sert pas de prêteur; (ainsi fait) l'homme bon envers le méchant homme.*

73 *La ronce expédia un message au grenadier : « La ronce au grenadier : A quoi bon ta profusion d'épines pour celui qui touche à tes fruits? »* [. . .] *Le grenadier* [*répon*]*dit et il dit à la ronce : « Toi, tu es tout épines pour celui qui te touche. »*

74 *Un juste, les hommes lui viennent en aide, tous ceux qui le frappent* périssent.

75 [Une cité] *de pécheurs : par un jour de tranquillité elle est bouleversée, et dans les accalmies ses portes s'abattent, car* [*elle sera*] *la proie des* [. . . . . .].

70-71. — Bien que partiellement conservées, les l. 160-161 résistent à la traduction. L. 161 : « [. . .]*mn* [. .]*šy bṭn*, mais celui qui est de même rang que lui, qui sera [.]'*nhy?* ». L. 162 : « [. . . . .] les hommes, et les gens ont passé sur eux et ne les ont pas abandonnés, et leur cœur *est dilaté (ptyḥ* ou *mtyḥ)* ».

72. — « Il prend garde » : *yzdhr* (cf. Pap. 21,1), et non *yzhr lh* (Cowley).

73. — Il manque avant la seconde phrase (l. 166) un mot très court *('p?)*.

74. — « Périssent » : *hwyn*, cf. ar. *hawā*, « mourir ». D'autres traduisent : « Le (plus) juste des hommes, tous ceux qui le touchent viennent à son aide », mais *nṭḥ* signifie plutôt « frapper » (cf. ar. *naṭaḥa*), et le rejet en fin de phrase du part. *hwyn* est difficile (on attendrait l'imp. *yhwn b'drh*).

75. — Restaurer en tête de phrase *qryh* (Ginsberg) et non *byt* (Cowley), car les verbes sont au fém. « Jour de tranquillité » : *bywm rwḥ*, cf. héb. et syr. *r^{e}waḥ*, ce qui fournit un bon parallélisme synonymique. « Est bouleversée » : *ttḥll*, cf. ar. *ḥalla*, f. IV, « déranger l'ordre », f. VIII, « être dérangé, troublé », d'où *'iḥtilāl*, « désordre, dérangement, perturbation ». « Dans les accalmies » : *bšhynn (b^{e}šahyānin)*, de la rac. *šehā*, « être calme ». « S'abattront » : *yṣ'wn*, héb. *ṣa'ā*, ar. *ṣaġā*,

76 *Mes yeux que j'avais levés vers toi, et mon cœur que je t'avais donné avec sagesse,* [*tu les as rejetés et*] *tu as livré mon nom à la corruption.*

77 *Si le méchant saisit les pans de ton manteau, laisse-(le) lui en main, puis recours à Shamash : il reprendra ton bien et te le donnera.*

Planche 48 B, lignes 173-190

78 *Établis-moi, (ô) El, comme un juste auprès de toi* [.....].

79 *Ils mourront, mes ennemis, et non pas mon glaive* [.....].

80 *Je t'ai laissé sous le couvert du cèdre et j'ai dé*[*truit* .....] *tu as délaissé tes amis et honoré* [*tes ennemis*].

81 *Il a pitié, l'homme qui ne sait pas ce que* [.....].

82 *Un sage parle, car l'ouverture de sa bouche* [.....].

83-88 .....

89 *Mon âme ne connaît pas sa voie, c'est pourquoi* [.....].

« incliner, se pencher ». On supplée généralement à la fin : « ... la proie des justes », mais l'hypothèse ne convient guère au contexte.

76. — « Corruption » : *bśrḥw*[*t*'], JA. *surḥānā*, « corruption, péché », chr-pal. *šrḥwt*', « lapsus, delictum », syr. *šᵉriḥūtā*, « impudicitia, lascivia ».

77. — « Recours » : *'dny*, ithp. *'iddᵉni*, cf. ar. *danā*, « prope fuit ».

78. — Le nom divin El *('l)* doit être ici un nom personnel, car « Dieu » = *'lh*. La fin de la phrase est perdue; malgré cela, la traduction « El m'a établi... » est moins intelligible que la tournure à l'impératif en forme de prière.

80. — « Couvert » : *str*, cf. Ps CXI 1, et *supra*, nº 9; restaurer en fin de l. 175 : *wsḥ*[*pt*], mais la phrase reste énigmatique.

81. — « A compassion » (en tête de phrase) » : *rt*', cf. ar. *ratā* et sam. *'rty* (af.), « avoir pitié », adj. *rattāy*, « miséricordieux ».

83-88. — Lignes 179-183, pratiquement perdues. Toute la planche 48 A est d'ailleurs réduite aux premiers mots de chaque ligne.

90 *La faim rend douce l'amertume,* [*et*] *la soif,* [*l'acidité*].

91 *Que l'homme chagrin se gave de pain, et que* [*l'âme du pauvre*] *se saoule* [*de vin*]*!*

Planche 49, lignes 191-207

92-93 . . . . . .

94 *Si ton maître t'ordonne de garder de l'eau,* [fais-le avec soin : peut-être veut-il] *te laisser de l'or dans la main.*

95-97 . . . . . .

99 [*Un esclave qui*] *a une entrave* [*au pi*]*ed et qui est voleur, qu'on ne l'achète pas!*

99-105 . . . . . .

106 [*Un homme dit*] *un* [*jou*]*r à l'onagre :* « [*Je vais monter*] *sur toi, et je* prendrai soin *de toi.* » [. . . *L'onagre répondit et il dit :* « *A toi*] *tes* soins *et ta selle! Mais moi, je ne veux pas voir tes chevauchées.* »

107 [. . . . .] *entre mon* [. . . . .] *et ma sandale, qu'un caillou n'entre pas dans mon pied!*

---

90. — Cf. Pr xvii 7.

91. — Cf. Pr xxxi 6-7.

92-93. — Lignes 190-191 inutilisables. On distingue à la seconde : « Un (homme) banda son arc et dirigea sa [flèche], et... ».

94. — Le milieu du proverbe est restauré conjecturalement.

95-97. — Lignes 193 B-196 A, inutilisables. La fin de la l. 194 porte : « . . . Approche-toi de moi ; et qu'il ne te dise pas : Loin de moi! »

98. — La fin seule de la l. 196 subsiste; cf. nº 6.

99-105. — Lignes 197-204 A, inutilisables.

106. — Le verbe *'sblnk* et plus loin *sbwlyk* sont entendus métaphoriquement : « prendre en charge, entretenir, soigner », d'où « soins ». Mais *sbl*, pa., signifie normalement « charger », et l'on pourrait traduire : « Je vais monter sur toi et te charger. » — « A toi tes charges et ta selle! Je ne veux pas voir tes chevauchées. »

108 .....

109 *Que le riche ne dise pas : « Grâce à ma richesse, je suis illustre. »*

Planche 50, lignes 208-223

110 [*Ne mon*]*tre pas la mer à un Arabe ni le désert à un Sidonien, car toute autre est leur affaire.*

111 etc. .....

---

108. — Un court proverbe est perdu au début de la l. 207.

109. — Cf. Jr IX 22c.

110. — Cf. Am VI 12 : « Les chevaux galopent-ils sur des rochers? Laboure-t-on la mer avec des bœufs? »

111 et suiv. — Les lignes 209-223 ne livrent que des mots ou des lettres sans contexte et sans suite.

Paris. Pierre GRELOT.

UN RECUEIL LITURGIQUE DE QUMRÂN, GROTTE 4 : « LES PAROLES DES LUMINAIRES »

Le document dans le lot de 4Q.

Lors du partage primitif, en vue de son édition, de l'abondant lot de manuscrits découvert dans la grotte 4 de Qumrân, J. Starcky avait pris en charge, à partir de janvier 1954, un certain nombre de documents hébreux sur peau, de caractère hymnique ou liturgique. La nomenclature de ces textes a été présentée par lui-même dans cette *Revue* à l'occasion du rapport collectif paru en 1956 sur le travail d'édition des manuscrits de Qumrân [1]. Toutefois, en juin 1958, il me demanda de bien vouloir m'en occuper. Je suis maintenant en mesure de donner une liste complète des textes contenus dans ce lot :

un ouvrage « halachique »;
un rituel de purification;
un recueil d'hymnes liturgiques;
un recueil de cantiques;
un recueil de prières liturgiques;
une prière liturgique.

L'étude de ces documents est actuellement assez avancée, et les opérations préliminaires de lecture et d'assemblage des fragments sont en tout cas terminées. A titre de première publication, j'ai choisi une partie du texte qui me semble le plus substantiel et le plus intéressant. Cet extrait fera l'objet du présent article. Il s'agit du document baptisé « recueil d'hymnes liturgiques » et qui pour l'instant porte dans l'inventaire du *Palestine Archaeological Museum* le sigle provisoire 4QBt 3 [2]. Je ne saurais dire sous quelle forme exactement il est mentionné dans le rapport laconique de 1956, mais il doit s'agir de l'un des deux « recueils liturgiques », et probablement du « mieux conservé ».

[1] *Le travail d'édition des manuscrits de Qumrân*, dans *RB* LXIII 1956 p. 66-67.

[2] Ceci n'est qu'un sigle d'inventaire et de travail. On voudra bien désigner le présent document par 4QDibHam, en attendant de connaître son numéro d'ordre dans l'édition définitive.

On y relève en effet, au fr. 5, col. II, l. 5, « l'indication du temps liturgique » suivie de זכור אדוני comme dans 1Q34bis; mais une formule analogue se retrouve encore dans un autre document (le « recueil de prières liturgiques » mentionné ci-dessus) qui est, celui-là, *identique* à 1Q34-34bis. On peut y lire זכור אדוני après un membre de phrase dont on ne conserve qu'une lettre, mais qui pourrait bien avoir été quelque chose comme תפלה ליום כפורים (cf. 1Q34bis, fr. 1 + 2, l. 6).

Description du manuscrit

Le fragment 3 (pl. I) nous a conservé, au dos, le titre original hébreu inscrit en gros caractères. Sa lecture la plus probable est דברי המאורות, c'est-à-dire « paroles des luminaires », titre assez singulier sur lequel nous reviendrons plus loin[3].

Le document se compose de 34 fragments de dimensions diverses : 2 d'entre eux forment un ensemble cohérent qui s'étend sur colonnes, 7 fragments sont vraiment étendus, 8 sont moyens, et les autres plus ou moins réduits. La peau est généralement assez fine, mis à part 4 fragments plus épais. L'état général de conservation est assez bon. La surface est d'habitude lisse, plus ou moins granulée toutefois dans le fragment 1. La teinte beige clair primitive, préservée par endroits, a souvent viré plus ou moins au rouge sous l'effet de l'humidité et des traitements subis, tandis que la peau prenait de la transparence. Le dos est habituellement net, mais plissé. Les bords sont rongés. Il n'y a pas de réglure, aussi l'écriture, tracée d'une encre noire à peine pâlie, ne se maintient-elle pas invariablement sur l'horizontale.

Voici quelques chiffres qui pourront être utiles : hauteur moyenne des lettres 2 mm; intervalles variables entre les mots, en moyenne 2 mm; interligne moyen 5 mm; largeur de la colonne inscrite, de 6,5 à 10 cm[4]; nombre de lignes par colonne, très probablement 21; hauteur de la feuille 10,5 cm du bord supérieur à la base de la dernière ligne d'écriture, à quoi il faudrait ajouter toute la marge supérieure perdue partout, ainsi que la marge inférieure conservée dans un fragment sur 13 mm, ce qui donnerait un total d'environ 13,10 cm.

L'écriture, nous le verrons, est assez archaïque. Elle n'est point dépourvue d'élégance et de personnalité, ce qui a permis de regrouper

[3] Cf. p. 249.

[4] Exactement : col. II, 10 cm; col. III, 8 cm; col. IV, 7 cm; col. V, 6,5 cm; col. VI, 7 cm. Moyenne 7,7 cm.

plus facilement les fragments, disséminés parmi des milliers d'autres en provenance de la grotte 4.

Les fragments publiés

Pour donner dès maintenant une idée du genre et du contenu de ce texte important, j'ai choisi de publier ici les fragments 1 et 2, qui forment l'ensemble le plus considérable et permettent de suivre, malgré de regrettables lacunes, la pensée de l'auteur tout au long de 7 colonnes consécutives.

Les deux fragments s'étendent sur une largeur de 0,52 m et sont reproduits en grandeur naturelle aux planches II à V. Ils ont été reconstitués en majeure partie, avant de m'être livrés, par les soins de J. Starcky, mais j'ai eu la chance d'opérer dans la suite quelques joints supplémentaires. Ce travail d'assemblage n'a d'ailleurs pu être fait d'une manière complètement satisfaisante, car certains morceaux nous sont parvenus si déformés que leur exacte mise en place est bien des fois irréalisable. De plus, d'inévitables accidents survenus au cours du travail matériel sur l'original nous ont fait perdre çà et là quelques détails utiles à la lecture, mais dans tous les cas intéressés le déchiffrement était déjà assuré lorsqu'ils se sont produits. Je tâcherai de rendre scrupuleusement compte de ces faits au cours des notes de lecture.

Texte[5]

Col. I

[ ] 1-6
]אמן אמן[ ] 7
]וֹ נפלאות[ ]
]ומ̇מצרים[ ]
מ]דבר] 10
[ ] 11-21

Col. II

[ ] 1-5
[ ]תיכה[ ]ם[ ]..[ ]...[ ]ם[ ]ם[ ] 6
אנא אדנ̇י עשה נא כמוכה כגדול כוחכה אש̇[ר נ]שא̇ת[ה]
לאבותינו בהמרותם את פיכה ותתאנף בם להשמידם ותחס

Notes de lecture

Col. I, 8.]וֹ : *waw* ou, à la rigueur, *hé*.

9. ממצרים ou ומ̇מצרים.

Col. II, 6. Au-dessus de נא, trace possible de la queue d'une lettre : *kaph* médial ou final, *nun* final ou *ṣadé* final. — Au-dessus de כגדול, traces possibles d'écriture.

7. נ]שא̇ת[ה : *sin*/*shin* ou *taw*.

8. בהמרותם : lecture facilitée par une suggestion de J. T. Milik.

[5] Dans la transcription du texte, les conventions suivantes ont été utilisées
ם : trace d'une lettre indéchiffrable;
... : traces d'un nombre incertain de lettres;
ם? : trace d'existence incertaine;
???... traces d'existence incertaine;
א̇ : lecture très vraisemblable;
ב̊ : lecture très incertaine;
ת̶ : lettre supprimée par le scribe;
ה̸ר : lettre surchargée par le scribe. Lire en fin de compte la lettre indiquée au niveau de la ligne;
ת : lettre mise dans l'interligne par le scribe.

Traduction[6]

Col. I

1–6 [.....]
7 [.....] *Amen! Amen!*
8 [.....] *miracles*
9 [.....] *d'Égypte*
10 [..... d]ésert
11–21 [.....]

Col. II

1–5 [.....]
6 [.....] *tes* [...]
7 *Eh bien! Seigneur,*
fais donc selon Toi,
selon la grandeur de Ta puissance,
(Toi) qu[*i*] as [sup]porté[8] *nos pères*
dans leur rébellion contre Toi.
Tu T'irritas alors contre eux jusqu'à vouloir les exterminer,

[6] Voici les conventions utilisées dans la traduction :
mots en romain : traduction incertaine;
entre ( ) : mots ou lettres ajoutés pour la clarté de la traduction;
entre [ ] : lacunes du manuscrit;
entre < > : lecture définitive issue d'une correction ou d'une addition interlinéaire;
..... : traduction impossible.

עליהמה באהבתכה אותם ולמען ברותכה כיא כפר מֹושה
10 בעד חטאתם ולמען דעת את כיחכה הגדול ואת רוב חסדכ[ה]
על כול חט[אתם]
לדורות עולם ושוב נא אפכה וחמיתכה מעהכה ישראל וזכרתה
א
את נפלאותיכה אשר עשיתה לעני גוים כיא נקר שמכה עלינו
]]בנו בכול לב ובכול נפש ולטעת תורתכה בלבני
ועורון
[רבלתי כור כיבינה ללכת]מיכין ושביאול כיא תרפאנו כישגעון ותביהון
15 [לבב הן בע]ונותינו נמכרנו ובפשעינו קרתנו
] והצלתנו מחטוא לכה..
]]ת ולהבינו לתעודות
]]לות אתה עשיתם
]]ם ופעולתם
] 20-21

9. כפר מֹושה : encre effacée au milieu de ces mots. Trace douteuse du *mem*.

10. רובְ : *beth* disloqué sur deux morceaux mal joints.

11. [חט[אתם ou [חט[תם, ou encore [חט[איתיהמה ou [חט[יתיהמה.

12. נקרא : *aleph* ajouté dans l'interligne.

13. בְּנו[: *beth* ou *resh*. — תייתכה : à la base du *kaph*, petit trait oblique. On ne sait ce qu'il représente ou signifie.

14. כישגעון : *shin* disloqué par un joint imparfait. ועורון ajoute dans l'interligne.

15. נמכרנו : premier *nun* à cheval sur deux morceaux joints.

16. ..[: lire *hé?*

17. ת[: *taw* ou *mem* final.

19. ם[: *mem* ou *kaph* final, *resh* ou *taw*.

mais Tu T'es apitoyé [9] *sur eux*
parce que Tu les aimais
et à cause de Ton alliance
— car Moïse leur fit pardonner [10] *leur péché —*
et pour qu'ils reconnaissent Ta grande puissance
et l'abondance de T[a] faveur
[11] *pour les générations éternelles.*
Que se retire donc Ta colère et Ta fureur
d'Israël Ton peuple
<à cause de tout [leur pé]ché>.
Tu Te souviendras alors [12] *de Tes miracles*
que Tu as faits aux yeux de(s) nations.
Car Ton nom nous a été imposé
[13] [.....]
du fond du cœur et du fond de l'âme,
et pour *implanter Ta loi dans notre cœur*
[14] [*pour que nous n'en déviions pas*],
[*allant*] *à droite et (à) gauche.*
Car Tu nous guériras de la démence,
<de l'aveuglement> et de l'égarement [15] [*du cœur*]
[.....]
[*Voici que pour*] *nos* [*i*]*niquités nous avions été vendus ;*
mais malgré nos fautes Tu nous as appelés
[16] [.....]
et Tu nous délivreras de pécher envers Toi
[17] [.....]
et pour nous faire comprendre les témoignages
[18] [.....]... *(c'est) Toi (qui) les as faits*
[19] [.....]... *et leur* conduite
[20–21] [.....]

Col. III

אבי[ ]י[ ]ה
או[ ]..[ ]י[ ]..[חשב א[ ]ש הן
נחשב[ו]
כול הגוים[כא]ין נגדכה[כ]תהו ומאפס לפניכה
רק בשמכה[הז]כרנו ולכבודכה ברתנו ובנים
שמתנו לכה לעיני כול הגוים כיא קרתה
[ל]ישראל בני בכורי ותיסרנו כיסר איש את
בנו ותבבה אותנו בשני דורותינו
רעים
[ ]חוליים ורעב וצמא ודבר וחרב
[ ]מת בריתכה כיא אותנו בחרתה לכה
[לעם מכול]הארץ על כן שפכתה אליגו את חמתכה
[ואת קנא]תכה בכול חרון אפכה ותדבק בנו

Col. III, 1. אבי[: première lettre disloquée sur deux morceaux joints; la troisième peut être *yod* si l'on suppose la base du *beth* prolongée sous lui. — י[: au-dessus de חשב[, trace douteuse, mais qui était plus nette lors d'un état antérieur du fragment. Elle n'apparaît pas sur la pl. XXVI.

2. או[: peut-être ..או[נ. — ש[א : *sin/shin* ou *ṭeth*.

3. כא]ין : trace du *yod* visible sur l'original. — ומאפס : minuscule trace du *mem* visible sur l'original.

6. בכורי : *beth* disloqué sur deux morceaux mal joints. De même *kaph;* à sa droite, ombre d'une échancrure.

7. ותבבנו : *resh* ajouté dans l'interligne. Les traces après *beth* sont soit des lettres effacées, soit une tache d'encre.

8. חוליים : premier *yod* disloqué sur deux morceaux joints. — רעים ajouté dans l'interligne. — ורעב : trace possible du *resh* contre le *ʿaïn*.

9. בריתכה : *hé* disloqué sur deux fragments dont celui de droite s'est rétréci. — לכה : *kaph* disloqué sur deux fragments impossibles à mettre en place.

10. על כן, ou עלכן en un seul mot? *Kaph* disloqué. — אליגו : au-dessus du *nun*, traces noires inexpliquées.

11. בכול : *kaph* disloqué; à gauche du *waw*, trace noire d'une faille. — Entre ce mot et חרון, décalage de la ligne dû au rétrécissement.

Col. III

1 ... père [.....]
2 [.....] estimer ...[...]...
Voici que 3 *toutes les nations (sont)* [*comme r*]*ien vis-à-vis de Toi,*
pour chaos et néant <*elles* [*sont*] *compt*[*ées*]> *devant Toi.*
4 *Nous n'avons inv*[*oqué*] *que Ton nom :*
(c'est) pour Ta gloire (que) Tu nous as créés
et de fils 5 *Tu nous as donné le rang*
aux yeux de toutes les nations.
Car Tu as appelé 6 *Israël « Mon fils premier-né »,*
et Tu l'as châtié 7 *son fils.*
Tu l' <*nous*> *as* amené <*élevés*>
au cours des ans de nos générations,
8 [.....] *maladies* <*graves*>,
faim, soif, peste, épée.
9 [.....]... *Ton alliance.*
Car c'est nous que Tu T'es choisi
10 [*pour peuple, de préférence à*] *la terre* [*entière*].
Aussi déversas-tu sur nous
Ta fureur 11 [*et*] *Ta* [*jalou*]*sie*
dans toute l'ardeur de Ta colère.

[ ]ם[ ]..[]וֹתֹיכה אשר כתב מושה ועבדיכה
הגביאים אש[ר ש]לחתה ל[קר]תנו הרעה באחרית
הימים כיא[ ]
ומלכינו כיא[ ]
לקחת בנות[ ]
וישחיתו בה[ ]
בריתכה ול[ ]
זרע ישראל[ ]
תצדק למ[ ]
ות[ ]

Col. IV

[ ]ם
כ[ש]כנכה[ ]מנוחה
ל
בירוש[לים העיר אשר בח]רתה בה מכול הארץ
להיות[שמכ]ה שם לעולם כיא אהבתה
את ישראל מכול העמים ותבחר בשבט
יאודה ובריתכה הקימותה לדויד להיות
כרעי נגיד על עמכה וישב על כסא ישראל לפניך

12. אשר : *aleph* disloqué.

20. למ : troisième lettre *daleth*, *zaīn* ou *ḥeth*.

21. ות : *waw* ou *yod*.

Col. IV, 2. מנוחה : avant *mem*, trace possible d'un *lamed*.

3. בירוש[לים : *shin* interrompu par une brisure. — הארץ : le *hé*, interrompu par une brisure, est écrit sur le bas d'un *lamed* qui n'est donc pas une addition interlinéaire, mais la leçon primitive (et fautive) corrigée.

4. כיא : sommet du *kaph* légèrement écartelé par une échancrure.

5. ותבחר : *taw* légèrement écartelé par une brisure.

6. להיות : *taw* mal fait, ou corrigé à partir d'une autre lettre *(resh?)*.

7. כרעי : *kaph* ou, à la rigueur, *mem*. — וישב על : *beth* et *'aīn* disloqués sur deux morceaux mal joints.

Alors s'attacha *à nous* [12] [.....] *Tes* ...[...]
que Moïse écrivit,
ainsi que Tes serviteurs [13] *les prophètes,*
(Toi) qu[*i*] *as* [*en*]*voyé* au [devant] de *nous le malheur*
à la fin [14] *des temps.*
Car [.....]
[15] *et nos rois, car* [.....]
[16] *prendre* des *filles* [.....]
[17] *et ils agirent avec perversité*...[.....]
[18] *Ton alliance et*... [.....]
[19] *la race d'Israël* [.....]
[20] *Tu es juste*... [.....]
[21] *et*...[.....]

Col. IV

[1] [.....]
[2] Ta de[m]eure [.....]
[.....]... repos [3] à Jérusa[lem],
[la ville que] *Tu as* [*choi*]*sie*
de préférence à la terre entière
[4] *pour que* [*To*]*n* [*nom*] *s'y trouve à jamais.*
Car Tu as aimé [5] *Israël*
plus que tous les peuples;
Tu as choisi la tribu [6] *de Juda,*
et Ton alliance, Tu l'as conclue avec David
pour qu'il serve [7] de *pasteur,*
de prince à la tête de Ton peuple.

כול הימים וכול הגוים ראו את כבודכה
אשד נקדשתה בתוך עמכה ישראל ולשמכה
הגדול ויביאו מנחתם כסף וזהב ואבן יקרה
עם כול חמדת ארצם לכבד את עמכה ואת
ציון עיר קודשכה ובית תפארתכה ואין שטן
ופגעֹ רע כואם שלום וברכה[מכֹ[ ]
ויואֹ[כ]לו וישבעו וידשנו[ ]
אש[ ]
[ ]ה והשל[ ]
[ ]

Col. V

[ ]. .[ ]ֹי וֹרוֹ[עזבו]
מקור מים חיים אֹ[ ]ֹשם ...
וֹיעֹבודוֹ אל נכר בארצם וֹגם ארצם
שממה על אויביהמה כיאֹ[נש]פֹכה חמתך
ו ה
וחרני אפכ באש קנאתכה להחרוֹבה
מעובר ומשב בכול זואת לוא מאסתה

8. וכול : second *waw* et *lamed* disloqués.
9. אשר : *resh* corrigé à partir d'une autre lettre *(beth?)*. — וישראל : *sin* disloqué sur deux morceaux mal joints.
10. כסף : *pé* disloqué.
11. כול : tache entre *waw* et *lamed ;* ou faut-il lire כויל ou כויל ?
12. ובית : *beth* légèrement écartelé sur deux morceaux mal joints.
13.]מכֹ : seconde lettre *mem* (lire מכמכה ?) ou *beth*.
14. וידשנו : traces du *shin* écartelées.
15.]אש ajouté dans l'interligne.

Col. V, 1.]וֹרוֹ : première et troisième lettres *yod* ou *waw*, deuxième *resh* ou *daleth*.
2. מקור : *qoph* en partie effacé.
4. נש]פֹכה : lecture faite lors d'un état antérieur du document; les traces du *pé* étaient alors plus étendues.
5. וחרוני : second *waw* ajouté dans l'interligne. — אפכה semble corrigé à partir de אפו : *waw* modifié en *kaph* et *hé* ajouté dans l'interligne.
6. מעובר : sous le *resh*, trait horizontal qui peut être le prolongement après interruption, de la base du *beth*.

Il siégea sur le trône d'Israël
devant Ta face[8] *en permanence.*
Alors toutes les nations virent Ta gloire,
[9] *(Toi) qui fus sanctifié*
au sein d'Israël Ton peuple,
et pour *Ton nom*[10] *prestigieux.*
Ils apportèrent leur offrande :
argent, or, pierres précieuses
[11] *avec tous les trésors de leur pays,*
pour honorer Ton peuple
et[12] *Sion, Ta ville sainte*
et Ta splendide maison.
Dès lors (il n'y eut) ni adversaire[13] *ni malchance,*
mais paix et bénédiction
[.....]
[14] *Et l'on ma*[*n*]*gea, et l'on se rassasia, et l'on s'engraissa*
[.....]
[15] [.....] et ...[.....]
[16–21] [.....]

Col. V

[1] [.....]...[.....]
[*Ils ont délaissé*][2] *(la) source d'eau vive*
...[.....]...[...]
[3] *ils ont servi un dieu étranger dans leur propre pays.*
Leur pays, lui aussi[4]*, fut*[3] *alors*[4] *désolé,*
(livré) aux mains de leurs ennemis.
Car Ta fureur [*se dév*]*ersa*
[5] *ainsi que les ardeurs de Sa <Ta> colère*
avec le feu de Ta jalousie
pour en faire un désert[6] *où personne ne circule*[7].

[7] *Lit. :* « sans passant ni revenant ».

בזרע יעקוב ולוֹ געלתה את ישראל
לכלותם להפר בריתכה אתם כיא אתה
כה
אל חי לבדכה ואין זולתכה ותזכור ברית
אשר הוצאתנו לעיני הגוים ולוא עזבתנו
בגוים ותחון את עמכה ישראל בכול
[ה]ארצות אשר הדחתם שמה להשיב
אל לבבם לשוֹב עודך ולשמוע בקולכה
[כ]כול אשר צויתה ביד מושה עבדכה
[כי]אֹ יצקתה את רוח קודשכה עלינו
פּ
ו
[לה]ביא ברכתיכה לנו לפֻקוֹדכה בצר לנו
[ולל]חש בצקון מוסרכה ??ונבוֹאה בצרות
[נגו]עים ונסויים בחמת המציק כיא גם
אל
[הו]געֻנוֹ בעוונינו העבדנו צוֹרֹ בחט[אותינו]
[ולוא ה]עבדתנו להועיל מדרכי[נו]בד[רך]
[אשר נלך]בהֹ[ו]לוא הקשבנו א[ל מצוותיכה]

7. ישראל : *resh* disloqué par une brisure.
9. ברויתכה : כה dans l'interligne, sans doute pour ne pas mordre sur l'intercolonnement.
12. שמה : *mem* en partie effacé.
16. ברכותיכה : *waw* ajouté dans l'interligne. — לפֻקודכה : le *pé* (?) semble avoir été formé à partir d'un *mem* sans que la correction ait été poussée jusqu'au bout.
17. Avant ונבוֹאה, peut-être une ou deux lettres grattées.
19. אל ajouté dans l'interligne. — בחט[אותינו] ou [בחט[ותינו.
20. ה]עבדתנו : *nun* et *waw* écartelés par une brisure; les deux premières lettres en partie conservées sont sur un petit morceau qui était renversé sur place et que j'ai remis en position correcte. — בד[רך] : le *beth* était complet lors d'un état précédent du manuscrit.

Malgré tout, Tu n'as pas rejeté [7] *la race de Jacob,*
Tu n'as pas repoussé Israël [8] *au point de les achever,*
de rompre Ton alliance avec eux.
Car Tu es [9] *(un) Dieu vivant, Toi seul,*
et il n'y en a pas d'autre que Toi!
Tu T'es rappelé Ton alliance,
[10] (Toi) qui *nous fis sortir aux yeux des nations*
et ne nous délaissas pas [11] *parmi les nations.*
Tu as fait grâce à Israël Ton peuple
dans tous [12] [*les*] *pays où Tu les avais bannis,*
pour qu'ils reprennent [13] *à cœur*
de revenir jusqu'à *Toi*
et d'écouter Ta voix,
[14] [*selon*] *tout ce que Tu as prescrit*
par le ministère de Moïse Ton serviteur.
[15] [*Ca*]*r Tu as répandu sur nous Ton esprit saint*
[16] [*pour*] *nous* [*ap*]*porter Tes bénédictions,*
pour que nous ayons recours à Toi dans notre angoisse
[17] [*et que nous mur*]*murions dans* l'oppression de *Ton châtiment.*
Nous en vînmes alors aux misères,
[18] [*frap*]*pées, chargés d'épreuves par la rage de l'oppresseur.*
C'est que (nous) aussi [19] *nous avions* [*fa*]*tigué* <*Dieu*> *par notre iniquité,*
nous avions asservi (le) Rocher par [*nos*] *pé*[*chés*].
[20] [*Mais*] *pour notre profit Tu* [*ne*] *nous as* [*pas* ré]duits en servitude,
(Toi) qui nous guides sur la r[*oute* [21] *o*]*ù* [*nous devons aller.*]
[*Mais*] *nous n'avons pas fait attention à* [*Tes commandements*]

Col. VI

[ ] 1
[ ]∘[ותשלי]ך בי[ע]ינו כול פשעינ[ו] ות[ט]הרנו
אדוני
מחטתנו למענכה לכה אתה הצדקה כיא
אתה עשיתה את כול אלה ועתה כיום הזה
אשר נכנע לבנו ורצינו את עוונו ואת עון 5
נ
אבותינו במעלנו ואשר הלכו בקרי ולוא מאסנו
בנסויוכה ובנגועיכה לוא געלה נפשנו להפר
תפ אשר השלחתה בנו את אויבינו
את בריתכה בכול צרת נושנו כיא אתה
ת
חזקתה את לבבנו ולמען נספר גבורתכה לדורו
עולם אנא אדוני כעשותכה נפלאות מעולם ועד 10
עולם ישוב נא אפכה וחמיתכה ממנו וראה ע[ונינו]
ועמולנו ולחצנו והצילה את עמכה ישר[אל מכול]
הארצות הקרובות והרחוקות א[שר הדחתם]
שם כול הכתוב בספר החיי[ם]
לעובדכה ולהודות ל[שם קודשכה] 15

Col. VI, 2.]∘[: au-dessus du *nun* de מחטתנו, trace d'une lettre qui était plus visible lors d'un état antérieur du document. — ותשלי]ך ou l'apocopé ותשל]ך : trace du *kaph* final au sommet de *hé* de למענכה (l. 3). — פשעינ[ו] : *nun* disloqué sur deux morceaux joints.

3. למענכה : traces du *mem* disloquées par une brisure. — אדוני ajouté dans l'interligne.

4. עשיתה : *taw* détérioré par une brisure.

6. הלכנו : *nun* ajouté dans l'interligne.

7. ובנגועיכה : au-dessus du *beth*, trait ou tache d'encre.

8. נפשנו : on attend נפשנו mais on croit lire תישנו. Avant le *yod* on serait tenté de voir *nun* et *pé* très rapprochés et tachés; mais on a plutôt un *taw* corrigé en *nun*, tandis que *pé* est ajouté dans l'interligne. — אשר... אויבינו est ajouté dans l'interligne en empiétant largement sur un blanc de la col. VII, donc pour correction après relecture. — השלחתה : trait horizontal du *ḥeth* omis ou effacé.

9. לדורות : *taw* mis dans l'interligne pour ne pas empiéter sur la marge.

15. ולהודות : le deuxième *waw* était mieux visible lors d'un état antérieur du manuscrit; la boucle est actuellement recouverte par la peau du morceau qui suit la brisure. *Taw* incomplètement conservé.

Col. VI

[1] [.....]
[2] [..... *et Tu*] *nous* [*as débarrass*]*és de toutes n*[*os*] *fautes*
et Tu nous as [*pu*]*rifiés* [3] *de notre péché à cause de Toi.*
A Toi, oui, à Toi, <*Seigneur*>, *la justice!*
Car [4] *(c'est) Toi (qui) as fait tout cela.*
Et maintenant, comme aujourd'hui
[5] *où s'est humilié notre cœur,*
nous avons expié notre iniquité
et l'iniquité de [6] *nos pères avec notre infidélité,*
ainsi que notre conduite rebelle [8];
nous n'avons pas rejeté [7] *Tes* épreuves,
et Tes coups, notre âme ne les a pas méprisés
au point de rompre [8] *Ton alliance*
malgré toute l'angoisse de notre âme.
Puisque (c'est) Toi
<*qui as par nous renvoyé nos ennemis*>,
[9] *(qui) nous as réconforté le cœur,*
pour que nous racontions Ta bravoure
aux générations [10] *éternelles,*
eh bien! Nous T'en prions, Seigneur,
puisque Tu fais des miracles
de tout temps à [11] *jamais,*
que se retire donc Ta colère
et Ta fureur loin de nous.
Vois [*notre*] *m*[*isère*],
[12] *notre peine et notre détresse,*
et délivre Isra[*ël*] *Ton peuple*
de tous [13] *les pays proches et lointains*
o[*ù Tu les as bannis*].
[14] *Tout* ce *qui est écrit dans le livre de vie*
[.....] [15] *Te servir*
et rendre grâces à [*Ton saint nom*]

[8] *Lit.* : « et que nous avons marché dans l'hostilité ».

[מכול צורוֹעֲוֹהמה]
[ה מכשולים]
[ש..]
[ל]
[ ] 20-21

Col. VII

[ ]שׁמע[].]היה[ ]
[אשר הצילנו מכול צרה אמן]
[ ] *vacat* [ ]

[הוהות ביום השבת הודו ל ברכו]
[את שם קודשו תמיד בש] 5
[כול מלאכי רקיע קודש ו]
[לשמים הארץ וכול מחשכיה תהום]
[רבה ואבדון והמים וכול אשר בם]
[כול בריאותיו תמיד לעולמ]י עד אמן אמן]
[ ] *vacat* [שם] 10

[קודשו הרננו לאל נ..]
[כבוד ול]... [ ]
[ ] 13 ss.

16. צורוֹעֲוֹהמה : *waw* et *ʿaīn* joints.

17. המכשולים : petit *hé* ajouté en exposant pour correction; *mem* final peut-être formé par remaniement d'une autre lettre; le *kaph* était complètement lisible lors d'un état antérieur du document.

Col. VII, 1.]שׁמע[: *sin/shin* ou *ʿaīn*.
2. הצילנו : *ṣadé* assez effacé.
4. Au-dessus de ביום, on croit voir ו..; probablement une correction interlinéaire; dernière lettre *yod* ou *waw*. — Après השבת, petit trait en forme d'apostrophe dans l'interligne. — הודו : dernière lettre *waw* ou *yod*.
6. מלאכים : *mem* final pâle, et peut-être gratté pour corriger en מלאכי.
7. מחשכיה : *shin* légèrement disloqué par une brisure.
8. והמים : premier *mem* entièrement lisible sur l'original, mais en partie caché par un chevauchement du bord au-dessus de la brisure. — אשר : *aleph* disloqué sur deux morceaux mal joints.
9. לעולמ]י : *ʿaīn* disloqué.
11. הרננו : *waw* ou *yod*. — לאל : *hé* corrigé en *aleph* par surcharge.

[.....][16] *de toutes leurs* lèpres
[17][.....]
<ceux> qui font trébucher ...[.....]
[18] ....[.....]
[19–21] ...[.....]

Col. VII

[1][.....]...[...]...[.....]
[2] *qui nous a délivrés de toute angoisse.*
Amen! [Amen]!

[4] *Hymnes* [9] *du jour* [10] *du sabbat.*
Rendez grâces [*à* .....]
[*bénissez*][5] *Son saint nom sans relâche*
[.....]
[6] *tous* les *anges* <du> *saint firmament*
et [.....][7] aux *cieux,*
la terre et tous ses recoins,
[.....]
[8] *grand* [9] [*abîme*][8] *et Abaddon,*
et les eaux avec tout ce qu'[*elles renferment*]
[.....][9] *toutes Ses créatures sans relâche*
pour les siècle[*s éternels*].
[*Amen! Amen*]*!*

[10] ..... [11] *Son saint* [10] [*nom*].
Chantez à Dieu ...[.....]
[.....][12] *gloire et* ...[...]
[.....]
[13 88][.....]

[9] Ou « actions de grâces ».
[10] *Lit.* : « au jour ».

Commentaire

Col. I.

D'après la correspondance des autres colonnes on peut estimer avec une certaine assurance qu'il manque 6 lignes au début.

L. 7. אמן אמן termine un morceau. Même répétition en Nb v 22; Ne viii 6; Jdt xiii 20; Tb viii 8 (S); 1QS i 20; ii 10 et 18. Rapprocher Ps xli 14; lxxii 19; lxxxix 53.

Ll. 8-9. ו נפלאות [et ממצרים◦[suggèrent un passage sur la sortie d'Égypte; cf. p. ex. Ba ii 11.

L. 10. מדבר dans le même contexte, comme site des miracles, cf. Nb xiv 22.

Il est probable que 11 lignes (11-21) manquent jusqu'au bas de la colonne.

Col. II

Selon toute vraisemblance, 5 lignes manquent au début. Il est possible que l'on soit dans le même morceau qu'à la col. I, morceau qui va s'étendre jusqu'à la col. VII.

L. 7. אנא אדני (de même en vi 10) : Ne i 5, 11 et ces mots suivis, comme peut-être ici, d'un impératif, cf. 2 R xx 3; Is xxxviii 3; Ps cxvi 4; cxviii 25. Surtout, noter ici avec Dn ix 4 le début d'une série de rapprochements avec la prière de Dn ix. — עשה נא כמוכה ne rappelle aucun texte biblique; le sens pourrait être « fais donc comme il est digne de Toi », c'est-à-dire « fais donc quelque chose à Ta mesure ». — כגדול כוחכה. Même formule en 1QH xiv 23. Rapprocher Ps lxxix 11, et surtout Nb xiv 19 où כגדל est censé représenter le substantif גֹּדֶל, et encore Ex xv 16. Avec גדול adjectif, cf. Na i 3.

Ll. 7-8. S'il faut comprendre אשר נשאתה לאבותינו, nouveau rapprochement avec Nb xiv 19, où d'ailleurs le sens de נשא paraît difficile à saisir; voir p. ex. la note de la *Bible de Jérusalem* en fascicules[11]. On pourrait entendre « Ta force que Tu as brandie pour nos pères », mais il vaut mieux suivre l'interprétation d'É. Dhorme dans la *Bible de la Pléiade*[12], adoptée dans la traduction ci-dessus. Par ailleurs, d'après la Bible hébraïque, le verbe que l'on attendrait le plus devant

[11] *La Sainte Bible. Les Nombres*, traduits par H. Cazelles, 2e éd., Paris, 1958, p. 74, note *d*.

[12] *La Bible*. I. *L'Ancien Testament*, Paris, 1956, p. 432.

לאבותינו est נשבעתה (26 cas analogues), mais les traces y semblent absolument opposées.

L. 8. בהמרותם את פיכה. Cf. Jos I 18; 1 S XII 14, et surtout Dt I 26 (refus d'Israël de partir en Canaan), I 43 (refus à Cadès de s'abstenir de se battre), IX 23 (refus de quitter Cadès). Même expression, mais avec מרה au *qal* au lieu du *hiphil*, en Nb XX 24; XXVII 14 (les eaux de Mériba, cf. Nb XX 10) et 1 R XIII 21, 26; Lm I 18. Rapprocher Ps LXXVIII 8. — ותתאנף בם להשמידם est une transposition de Dt IX 8.

Ll. 8-9. ותחס עליהמה. Cf. 1 S XXIV 11; Jl II 17; Jon IV 10, 11; Ps LXXII 13; Ne XIII 22.

L. 9. באהבתכה אותם. Construction identique en Gn XXIX 20; Dt VII 8; 1 S XVIII 3; XX 7; 1 R X 9; Os III 1; 2 Ch II 10; IX 8; CD VIII 15, 16. Rapprocher surtout Dt VII 8, 13 (amour de Dieu pour Israël) de VII 16 (Sa pitié envers lui). L'amour de Dieu pour les ancêtres est encore exprimé en termes différents en Dt XXXIII 3. — ולמען בריתכה. Même chose en 1QM XVIII 8 combiné avec 1Q**33** 1 selon une reconstitution vraisemblable. Cf. 2 R XIII 23; 2 Ch XXI 7, et rapprocher Dt VIII 18.

Ll. 9-10. כיא כפר מושה בעד חטאתם rappelle, au point de vue littéraire, Ex XXXII 30 (histoire du veau d'or et prière de Moïse), mais pour l'allusion il faut peut-être se référer surtout à la révolte et à la prière de Nb XIV.

L. 10. ולמען דעת את. Cf. Jos IV 24; Ez XXXVIII 16. — כוחכה הגדול. Formule connue de Dt IV 37; IX 29; Jr XXVII 5; XXXII 17; Ne I 10; 1Q**34**bis 3 II 4, et que rappelle Ba II 11. Rapprochés de ואת רוב חסדכה, ces mots font penser à Nb XIV : cf. v. 17 יגדל־נא כח (LXX כחך) et v. 19 כגדל חסדך. — רוב חסרכה. Cf. Ps V 8; LXIX 14; CVI 45 *ketib;* Si LI 3; Tb VIII 16; Dn III 42 (LXX et Θ). Rapprocher 1QH XII 14.

L. 11. לדורות עולם. Même chose en Gn IX 12; 1QH XIV 6; Tb XIII 13 (S). Expression approchante en Tb XIII 12; cf. 1QH I 19. — ישוב נא אפכה וחמתכה מ... (encore en VI 11) reproduit Dn IX 16. — מעמכה ישראל est verbalement identique à 1 R VIII 41; 2 Ch VI 32. Les locutions de ce genre sont fréquentes dans la Bible hébraïque, et Ba II 35 en fait usage ainsi que 1QM X 9 qui décalque 2 S VII 23; 1 Ch XVII 21. — על כול חטאתם peut être amené par Dn IX 16 où בחטאינו exprime la même idée du péché motif du châtiment, mais l'auteur utilise les termes de Dn IX 18. On remarquera la même expression sans כל en Lv XXVI 18, 24, 28.

Ll. 11-12. וזכרתה את נפלאותיכה אשר עשיתה transpose plus ou moins Ps CV 5; 1 Ch XVI 12 et surtout Ne IX 17, en appliquant à Dieu, et

non plus aux hommes, l'idée de « se souvenir ». Les derniers mots rappellent encore Ex III 20; Ps LXXVIII 4.

L. 12. לעני גוים. Sauf la graphie défective du premier mot, on ne retrouve l'expression telle quelle qu'en Ez XXII 6; elle est plus fréquente avec l'article devant le second : cf. Lv XXVI 45; Ez V 8; XX 9, 14, 22, 41; XXVIII 25; Ps XCVIII 2; Tb XIII 3. — כיא נקרא שמכה עלינו semble transposer Dt XXVIII 10 dans les termes de Jr XV 16; cf. Jr XIV 9. Des formules de ce genre, au sens de « porter le nom de Yahvé », sont par ailleurs fréquentes : cf. 2 S VI 2; 1 R VIII 43; Is XLIII 7; LXIII 19; Jr VII 10, 11, 14, 30; XXV 29; XXXII 34; XXXIV 15; 2 Ch VI 33; Si XXXVI 11; Ba II 15, 26. Malgré la traduction de la *Bible de Jérusalem*[13], ajouter Dn IX 18, 19; 2 Ch VII 14. Rapprocher Tb XI 14 (S); *4 Esd.* X 22.

L. 13. ואתה בקרבנו יבנו[ה]. Lire אהבנו ? הזכרנו ? On pense également à בכול לב ובכול נפש (Jr XIV 9); voir encore la remarque suivante. — בכול לב ובכול נפש est identique, sauf les graphies pleines, à 2 R XXIII 3 et se retrouve en 1QS V 8-9; CD XV 9-10, 12. Puisque dans ces derniers textes sectaires il s'agit toujours du retour vers Dieu ou vers Sa loi, on inclinerait à restituer avant ces mots יבנו[לה]. La formule est d'inspiration deutéronomique : cf. Dt IV 29; VI 5; X 12; XI 13; XIII 4; XXVI 16; XXX 2, 6, 10; Jos XXII 5; XXIII 14; 1 R II 4; VIII 48; 2 R XXIII 25; Jr XXXII 41; 2 Ch VI 38; XV 12; XXXIV 31; Tb XIII 6. — ולטעת תורתכה בלבנו. Noter la forme rare de l'infinitif de נטע, attestée dans un seul texte biblique : Qo III 2, alors que la Bible a trois fois לנטו(ו)ע. L'image de la Loi plantée dans le cœur n'est pas biblique, mais elle rappelle celle de la Loi écrite sur le cœur en Jr XXXI 33. On rapprochera encore Dt VI 6; Is LI 7; Ps XXXVII 31.

L. 14. לבלתי סור ממנה ללכת מימין ושמאול est restitué d'après Dt XVII 20; Jos XXIII 6; cf. 1QS I 15. On a des passages très semblables en Dt V 32 (29); XVII 11; Jos I 7; 2 R XXII 2; 2 Ch XXXIV 2; 1QS III 10; remarquer en particulier Dt XXVIII 14 (cf. Za XII 6) qui a dû entraîner la phrase suivante.

Ll. 14-15. כיא תרפאנו משגעון ועורון ותמהון לבב est en effet calqué sur Dt XXVIII 27-28 dont un souvenir se retrouve en Za XII 4.

L. 15. הן בעוונותינו נמכרנו ובפשעינו transpose à la 1re pers. du plur. Is L 1. Aussi faut-il sans doute voir dans le קרתנו qui suit un terme inspiré par le קראתי d'Is L 2 avec une graphie défective.

L. 16. והצלתנו מחטוא לכה apporte peut-être une idée de libération

[13] *La Sainte Bible. Daniel*, traduit par P. J. de MENASCE, Paris, 1954, p. 70; *Les Livres des Chroniques*, traduits par H. CAZELLES, Paris, 1954, p. 146.

spirituelle très accentuée, dont approche déjà Ps xxxix 9. Mais ici, comme en Ps lxxix 9, il s'agit davantage du pardon des péchés commis que de la grâce de ne plus pécher dont notre texte paraît être l'expression. Il pourrait donc y avoir là un pas en avant très important de la théologie juive.

L. 17. ולהבוננו לתעודות. Pour le régime de בין au *hiphil* suivi d'un objet précédé de ל ou de אל, cf. Dt xxxii 29; 1 R iii 11, 21; Is xiv 16; xxxii 4; Ps xxviii 5; xxxiii 15; lxxiii 17; cxxxix 2; Jb ix 11; xiii 1; xiv 21; xxiii 8; Dn viii 6. On peut hésiter par contre sur le sens à donner à תעודות, surtout en l'absence du contexte conséquent. Le mot, apparenté à עֵדָה, est rare dans la Bible : Is viii 16, 20; Ruth iv 7. La traduction la plus sûre (et la plus vague) sera alors « témoignages », mais on sait que le terme reçoit à Qumrân, selon les cas, des acceptions diverses, surtout dans le cadre d'une terminologie technique; cf. 1QM ii 8; iii 4; iv 5; 1QSa i 25, 26. Le sens de « manifestations », adopté par l'éditeur de 1Q36 1, 2 [14], pourrait bien convenir aussi.

L. 18.]לות אתה עשיתם. On ne saurait dire de quoi il s'agit ici, mais à cause de la rencontre partielle avec Ne ix 31, on pourrait envisager la possibilité d'une restitution ... ולוא לכלות.

L. 19. ופעולתם désigne peut-être la conduite du peuple infidèle ou de ses pères; cf. Is lxi 8; lxv 7.

On peut estimer qu'ensuite 2 lignes sont entièrement perdues.

Col. III

L. 1.]אבינו. S'agit-il de Dieu comme père de son peuple? Cf. Is lxiii 16; lxiv 7; 1 Ch xxix 10; Tb xiii 4; Sg xiv 3; *Jub.* i 28; *3 Mac.* v 7. Voir ci-dessous ll. 4-5.

L. 2. Le rapprochement de]אזן et de]חשב fait penser à Is xl 15 où l'on peut lire וכחשק מאזנים נחשבו.

Ll. 2-3. D'ailleurs, c'est sans doute à Is xl 15 qu'est emprunté le הן qui introduit la citation presque littérale d'Is xl 17 כול הגוים כאין נגדכה כתהו ומאפס נחשבו לפניכה. Noter qu'on peut restituer מתהו ou, peut-être mieux, כתהו; cf. וכאפס en 1QIs[a] au lieu du TM מאפס, ce qui atteste la possibilité d'une telle alternance. Le passage rappelle aussi Is xli 11-12, et l'on peut en rapprocher l'araméen de Dn iv 32 et le grec de Sg ix 6.

[14] D. Barthélemy et J. T. Milik, *Qumrân Cave I* (Discoveries in the Judaean Desert, I) Oxford, 1955, p. 138.

L. 4. רק בשמכה הזכרנו. Cf. Jos xxiii 7; Am vi 10; Ps xx 8; Ba iii 7. — ולכבודכה ברתנו est un emprunt à Is xliii 7. Noter que l'auteur s'inspire ailleurs de passages voisins. Pour l'idée que la gloire de Dieu est le but de Son action, cf. 1QH x 12; xviii 22; fr. 2, 5; et fr. 3, 13 selon la restitution d'A. Dupont-Sommer [15].

Ll. 4-5. ובנים שבחתנו לכה. L'affirmation formelle de la filiation adoptive se retrouve en Dt xiv 1; cf. Dt xxxii 19; Is i 2; *Jub.* i 24 [16], 25. Mais le nom de fils est plusieurs fois employé par les prophètes pour désigner Israël : cf. Is i 4; xxx 1, 9; Jr iii 14, 22; iv 22; xxxi 17; Ez xx 21. Comparer Sg ix 7.

L. 5. לעיני כול הגוים est littéralement, sauf la graphie de כול, en Is lii 10, et en 2 Ch xxxii 23 que nous retrouverons plus bas à propos de iv 10.

Ll. 5-6. כיא קרתה לישראל בנו בכודי. La graphie défective de קרתה rappelle קרתנו vu plus haut en ii 15. Le passage vient d'Ex iv 22 dont les termes sont repris au verset suivant. Cf. Si xxxvi 11; *Jub.* ii 20; *4 Esd.* vi 58; encore *Ps. Sal.* xviii 4, à rapprocher aussi des ll. 6-7.

Ll. 6-7. ותיסרנו כיסר איש את בנו cite de façon large Dt viii 5, que l'on pourra comparer à la formule très analogue de Dt i 31. La même idée est exprimée en d'autres termes par Pr iii 12. Il faut comprendre le suffixe de ותיסרנו comme une 3e pers. masc. sing. désignant Israël.

L. 7. De même ותרבנו, si la lecture est correcte, devait, dans la première intention du scribe, se rapporter à Israël quant au suffixe. Le sens du mot n'est d'ailleurs pas sûr. Est-ce un imparfait *hiphil* apocopé de רבה (cf. Jb x 17) avec la valeur d' « élever (un enfant) »? D'autre part il n'est pas impossible que le *resh* interlinéaire provienne de la même correction que le grattage de la fin du mot. Le scribe aurait d'abord écrit ותבoo (ותבנו *defective* pour ותבאנו?) Toujours est-il qu'il remplace finalement le suffixe par איתנו, indiquant ainsi clairement que l'on doit comprendre désormais le complément comme une 1re pers. du plur.; et avant ce nouveau mot il laisse, on ne sait pourquoi, un espace en blanc considérable. — בשני דורותינו rappelle שנו/שנות דור ודור de Dt xxxii 7 et Jl ii 2.

L. 8. חוליים רעים ורעב וצמא ודבר וחרב semble emprunté à la fois à Dt xxviii 59 (maladies graves); xxviii 48 (faim, soif); Ez v 17 (faim, peste, épée). Cf. une énumération du même genre en Ba ii 25. C'est la liste des fléaux par lesquels Dieu frappe son peuple infidèle.

[15] *Op. cit.*, p. 106 et note 8.

[16] Voir R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. II, Oxford, 1913, p. 12-13, note 24.

Ll. 8-9. בוא אותנו בחרתה לכה לעם מכול הארץ. C'est toute l'affirmation de l'élection, également très deutéronomique : cf. p. ex. Dt VII 6; XIV 2. Ses échos se font entendre à Qumrân : cf. 1Q**22** II 1; 1Q**34**bis 3 II 5.

L. 10. על כן שפכתה אלינו את חמתכה. Phraséologie typique des prophètes : cf. Ez VII 8; IX 8; XIV 19; XX 8; XXX 15; XXXVI 18 et le grec de Si XXXVI 6. Surtout, à cause du contexte de ces passages, remarquer Jr X 25; Ez XX 13, 21; XXII 21. On pourra relever l'emploi de אל au lieu de על pour introduire l'objet de la colère; cf. Nb XXXII 14; Ps LXXIX 6. Le même phénomène semble reflété par εἰς ἡμᾶς en Ba II 20.

L. 11. ואת קנאתכה après את חמתכה est restitué d'après Ez XVI 38; XXXVI 6. — בכול חרון אפכה fait penser à So III 8.

Ll. 11-12. ותדבק בנו [ ]..[ ]..[ ]וֹתיכה est susceptible de deux traductions. Ou bien on lit וְתָדְבַּק au *qal* « et Tu T'es attaché à nous par Tes ... », ou bien l'on comprend וַתַּדְבֵּק au *hiphil* « et Tu as attaché à nous Tes ... », ce qui supposerait את au début de la l. 12. On aurait un souvenir de Dt XXVIII 21 et, plutôt que des commandements, il s'agirait de malheurs ou de malédictions. Mais il est vrai qu'on ne peut matériellement restituer ni קללותיכה ni אלותיכה. En tout cas, la suite semble indiquer une allusion à Dt XXVII 14-XXVIII 69; cf. aussi Dt XI 26-32; XXIX 19-20, 26; Jos VIII 34; Ba I 20; III 4.

L. 12. אשר כתב מושה rappelle matériellement Jos VIII 32 mais peut avoir été suggéré par Dn IX 11, sans oublier une influence possible de Dt XXXI 9, 22, 24.

Ll. 12-13. ועבדיכה הנביאים, rapproché de ce qui précède, rejoint vaguement 1QS VIII 15-16, et l'on pense à l'ensemble « Moïse et les prophètes » dans le Nouveau Testament : cf. Lc XVI 29; XXIV 27; Ac XXVI 22. Par contre, le lien exact avec les mots qui suivent n'est pas facile à déterminer avec précision. Il faut d'abord noter que sur la planche III les deux fragments sur lesquels est répartie la colonne III ne sont certainement pas exactement en place. En alignant correctement les débuts des lignes on diminue de ± 0,5 cm l'espace vide entre]אש et לחתה[, et rien n'interdit alors de lire simplement אשר שלחתה ל[ ]תנו הרעה. A première vue, la phrase pourrait se comprendre « Moïse, et Tes serviteurs les prophètes que Tu as envoyés à notre ... perverse ». La construction est bien attestée : cf. Jr VII 25; XXIX 19; XXXV 15; XLIV 4; 2 Ch XXIV 19; XXV 15; Ba I 21, et surtout Jr XXIII 21 (cf. au v. 20 באחרית הימום) et XXIX 19 (cf. au v. 18 בחרב ברעב ובדבר). Rapprocher encore Mi VI 4 (mission de Moïse). Mais il faut alors restituer לכמשפחתנו הרעה « à notre race méchante », cf. Jr VIII 3, ce qui est

trop long pour la lacune, ou לעדתנו הרעה « à notre assemblée perverse », ce qui irait matériellement mieux. Pourtant, je me demande s'il ne faut pas faire de הרעה un substantif complément direct de שלחתה et compléter לקרתנו, avec une graphie sans *aleph* bien conforme aux goûts reconnus du scribe. On obtient alors « Tu as envoyé à notre rencontre le malheur », et le texte, de לקרתנו à היבים, ne serait qu'un décalque de Dt xxxi 29, dont il doit y avoir une réminiscence en Dn x 14. La seule difficulté qui demeure est de savoir quelle valeur exactement il faut donner au אשר qui introduit cet emprunt.

Ll. 13-14. באחרית היבים vient donc ici de Dt xxxi 29. Parmi les autres textes bibliques où s'ouvre cette perspective eschatologique, noter Gn xlix 1; Dt iv 30; Jr xxiii 20. On sait qu'elle est chère aux gens de Qumrân; cf. 1QpHab ix 6; 1QSa i 1; 1Q**14** 6, 2; 4QpIs^{c} 1, 10[17]; 4QFlor i 2, 12, 15, 19[18]; CD iv 4, 11.

L. 15. ומלכינו pourrait bien faire partie d'une énumération où se trouveraient aussi אבותינו, שרינו, כוהנינו ou des termes semblables indiquant divers responsables des péchés d'Israël. Cf. Jr xliv 17; Dn ix 6, 8; Esd ix 7; Ne ix 32, 34; Ba i 16; ii 1, 19.

L. 16. לקחת בנות est sans doute à replacer dans le cadre de l'affaire des mariages mixtes d'Esd ix-x; Ne xiii 23 ss.

L. 19. זרע ישראל. Mêmes termes en 2 R xvii 20; Is xlv 25; Jr xxxi 36, 37; Ez xliv 22; Ps xxii 24; Ne ix 2; 1 Ch xvi 13; *Jub.* xxx 9. Rapprocher Jr xxiii 8; Ba ii 15.

L. 20. Si תצדק est un imparfait *qal* à la 2^{e} pers. du sing., cf. Is xliii 26; Ps li 6; Jb xxii 3; xl 8.

Col. IV

L. 2. משכנכה désigne évidemment la demeure de Dieu ou de Son nom; cf. Lv xv 31; xvii 4; xxvi 11; Nb xvi 9; xvii 28; xix 13; xxxi 30, 47; Jos xxii 19, 29; Ez xxxvii 27; Ps lxxiv 7; 1 Ch xvi 39; xxi 29; 2 Ch i 5; xxix 6. Rapprocher Sg ix 8. — מ]כונוהה, appliqué à Jérusalem, doit indiquer ici non pas le lieu de repos d'Israël mais celui de Dieu : cf. 1 Ch xxviii 2; Ps cxxxii 8, 13-14; Si xxxvi 12; ou celui de Son nom, cf. Jdt ix 8.

L. 3. בירושלים העיר אשר בחרתה בה est l'affirmation de l'élection de Jérusalem, bien connue par ailleurs. Le texte est restitué d'après

[17] Édité par J. M. Allegro, *More Isaiah Commentaries from Qumran's Fourth Cave*, dans *JBL*, LXXVII, 1958, p. 214-221.

[18] Édité par J. M. Allegro, *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrāšim*, dans *JBL*, LXXVII, 1958, p. 350-354.

1 R xi 32; 2 Ch vi 34. Voir encore 1 R viii 44; xi 13; Za i 17; ii 16; 2 Ch vi 38; Si *hébr.* li 12 *c.* — מכול הארץ, dans un tel contexte, ne semble pas inspiré de la Bible hébraïque où l'on a toujours מכל שבטי ישראל : cf. 1 R viii 16; xi 32; xiv 21; 2 R xxi 7; 2 Ch vi 5; xxxiii 7. Il y aurait donc ici un élargissement de la perspective.

L. 4. להיות שמכה שם. La formule est sans doute inspirée de 1 R viii 16; 2 Ch vi 6; vii 16; cf. 2 R xxiii 27. Jérusalem est choisie comme résidence du nom de Yahvé : cf. encore 1 R xi 36; xii 13; xiv 21; et le Nom habite dans le Temple : cf. 2 Ch vi 5. — לעולם. Ce choix de la ville ou du Temple est précisé comme définitif : cf. 1 R ix 3; 2 R xxi 7; 2 Ch vii 16; xxxiii 7; Ps cxxxii 14.

Ll. 4-5. כיא אהבתה את ישראל. Affirmation de l'amour de Dieu pour son peuple, déjà vue sous une autre forme en ii 9. Cf. Dt vii 8, 13; xxiii 6; Is xliii 4; lxiii 9; Jr xxxi 3; Os iii 1; xi 1, 4; Mal i 2; 2 Ch ii 10; Ba iii 37; *Jub.* i 25; *Ps. Sal.* xviii 4. On rapprochera aussi les textes sur l'amour de Dieu pour les pères : Dt iv 37; x 15 où l'idée est unie à celle de l'élection; cf. encore Ps xlvii 5. Le rapprochement le plus précis pour nous en ce sens est Ps lxxviii 68 où s'affirme le choix de Juda. En 1 R x 9 et 2 Ch ix 8 l'amour divin est par contre lié à la concession de la royauté à Salomon : cf. plus bas à propos de David.

L. 5. מכול העמים dans le contexte d'un choix, cf. Dt vii 6, 7, 14; x 15; xiv 2; 1 R viii 53; Est iv 17 *m.*

Ll. 5-6. ויתבחר בשבט יאודה. On remarquera la graphie יאודה pour יהודה, qui témoigne d'un affaiblissement extrême du *hé* intervocalique et d'une prononciation *Yə'ūda* ou même *Yūda.* Dans ce décalque du Ps lxxviii 68 on retrouve la perspective tribale des textes mentionnés plus haut.

L. 6. וברותכה הקימותה לדויד. Pour la formule ברית הקים, cf. Dt viii 18; Ez xvi 60, 62; CD iii 13; iv 9; Ba ii 35. L'alliance avec David, formulée ici en termes explicites (cf. p. ex. Jr xxxiii 21), et que 2 Ch xxi 7 exprimait autrement, a pu être suggérée à l'auteur par le choix manifesté en 1 R viii 16; 2 Ch vi 6, et la fidélité divine à la promesse affirmée en 1 R ii 4; vi 12; Jr xxxiii 14-15 où il est question d'une « parole de Dieu » et non d'une alliance. Enfin, un texte comme 1 R viii 20; 2 Ch vi 10 peut bien avoir amené dans ce qui va suivre l'évocation de David montant sur le trône (cf. l. 7).

Ll. 6-7. להיות כרעי נגיד על עמכה. La forme רעי pour רֹעֶה n'est pas inconnue de la Bible : cf. Za xi 17, et Is xxxviii 12 (où pourtant les versions ont lu רעים); on connaît la même variante par certains mss

du Pentateuque samaritain en Gen IV 2; LXIX 24 et Ex III 1. Mais כרעי נגיד fait l'effet d'un glosage redondant sur des textes bibliques d'un style plus pur. Ainsi 1 R VIII 16 et 2 Ch VI 6 ont simplement להיות על עמי. Ailleurs, David est bien qualifié de נגיד : 1 S IX 16; 1 R I 35 (cf. Juda en 1 Ch XXVIII 4); 1 Ch XVII 7; 2 Ch VI 5 (parallèle à 1 R VIII 16). Mais l'espèce de terme composé « pasteur-prince » semble télescoper sans élégance les idées de « paître le peuple » et d' « être prince du peuple » exprimées séparément en 2 S V 2; 1 Ch XI 2; XVII 6-7.

L. 7. וישב על כסא ישראל peut être un écho de 1 R I 35, mais est formulé dans les termes de 1 R VIII 20; 2 Ch VI 10. Des expressions plus ou moins approchantes sont employées à propos de Salomon (comme ci-dessus) : cf. 2 S VII 13; 1 R X 9; 1 Ch XXII 10; XXVIII 5; des descendants de David : cf. 1 R VIII 25; IX 5; 2 Ch VI 16; Jr XXXIII 17; ou de ceux de Jéhu : cf. 2 R X 30; XV 12.

Ll. 7-8. לפניך כול היכוים exprime l'idée d'une présence ou d'un service permanent. Cf. Dt XVIII 5 (Sam et LXX); 1 S II 35; 2 S XIX 14; 2 R VIII 19 (où Kittel corrige לבניו en לפניו) et son parallèle 2 Ch XXI 7 (même correction); Jr XXXIII 18; XXXV 19. Ces quelques mots ont pu être amenés par 1 R XI 36 déjà rencontré à propos du choix de Jérusalem; on les retrouve encore en 1Q**39** 1, 3. Quant à la royauté éternelle de David, on en remarquera l'affirmation expresse en 1 M II 57.

L. 8. וכול הגוים ראו את כבודכה résume peut-être Is LXVI 18-19 (cf. Is LXII 2) et rencontre Ps XCVII 6. Il ne s'agit plus ici de la faveur réservée jadis au seul Israël de voir la « gloire de Yahvé », mais de la présence de Dieu à Jérusalem (cf. Is LX 2) et des honneurs qui lui sont rendus par tous les peuples (cf. Ps CII 17).

L. 9. אשר נקדשתה בתוך עמכה ישראל. On ne saurait dire exactement comment cette proposition s'articule par rapport à celle qui précède. Ou bien c'est une indépendante : « Toi qui as été sanctifié... »; ou bien elle dépend de ראו comme un second complément : « virent ... que Tu as été sanctifié ... »; ou encore אשר a la valeur de « lorsque ». Quoi qu'il en soit, ces mots doivent être une réminiscence de Lv XXII 32 tout en rappelant Dt XXXII 51. La mention qui suit du grand nom de Dieu fait aussi penser à Ez XXXVI 23. On trouve encore l'idée que Dieu est sanctifié dans son peuple en Ez XX 41; XXVIII 25; Si XXXVI 3.

Ll. 9-10. ולשמכה הגדול pose également un problème. Ces mots peuvent à la rigueur dépendre de נקדשתה et exprimer le motif de la « sanctification »; ולשמכה équivaudrait alors à ולכבוד שמכה (cf. p. ex. 2 Ch VI 32) ou à ובעבור שמכה (cf. 1 S XII 22). Mais on est tenté de voir dans le ויבואו qui suit une faute pour הביאו, ce qui donnerait une

bonne construction : « et à Ton grand nom ils apportèrent leur offrande ». On remarquera cette expression « grand nom » attestée dans les deux textes ci-dessus de 1 S et 2 Ch. Ajouter Jos VII 9; Jr XLIV 26; Ez XXXVI 23; Tb XI 14 (S); 1QM XI 2, et rapprocher Jr X 6; Ps LXXVI 2; XCIX 3. Le tableau des nations venant à Jérusalem à cause du grand nom de Yahvé doit venir de 1 R VIII 41-42; 2 Ch VI 32. Il se reflète, dans une perspective plus large, en Mal I 11.

L. 10. ויביאו מנחתם, suivi de la mention de l'argent et de l'or, pourrait bien s'inspirer de 1 R X 25; 2 Ch IX 24, où les offrandes viennent à Salomon de toute la Terre promise. Les dons sont destinés au Temple en Jr XVII 26; 2 Ch XXXII 23. Quant à ceux qui les apportent, il s'agit de rois lointains en Ps LXXII 10, de peuples nombreux en Tb XIII 13, enfin, comme ici, de tous les peuples en Is LXVI 20. — כסף וזהב ואבן יקרה. La même énumération se retrouve exactement en 2 Ch XXXII 27 (mais incomplète dans ses parallèles 2 R XX 13; Is XXXIX 2) à propos des trésors d'Ézéchias. Elle y est d'ailleurs suivie de כלי חמדה qui fait penser à חמדת ארצם de notre texte. Mais il est bien probable que ce dernier est étroitement apparenté à Dn IX 38 : même énumération, sauf l'or mis avant l'argent, et suivie de וּבַחֲמוּדוֹת qui a la même résonance que le terme ci-dessus. Or ici, il s'agit bien d'offrandes à la divinité. On pourra relever encore les listes analogues de 1 Ch XXIX 2; 1QM V 5-6, 14; XII 12-13, et celles où l'un des trois éléments manque : 1 R X 2, 10, 11 et leurs parallèles respectifs 2 Ch IX 1, 9, 10; Ez XXVII, 22, et (selon une restitution possible) 1QM XIX 5.

L. 11. עם כול חמדת ארצם a l'air de renverser l'expression ארץ חמדה de Jr III 19; Za VII 14; Ps CVI 24. C'était d'autant plus facile que l'on trouve déjà כל חמדת suivi de ישראל en 1 S IX 20. On notera l'influence possible de Dn XI 43 où l'on trouve, après l'or et l'argent, les trésors de l'Égypte et d'autres pays, et les expressions approchantes de Na II 10; Dn XI 8. Des rapprochements intéressants, surtout pour le sens, sont encore fournis par Ag II 7 : cf. les vv. 8-9. — לכבד את עמכה semble être une expression isolée.

Ll. 11-12. ואת ציון עיר קודשכה. L'appellation de « ville sainte » est relativement rare : Is XLVIII 2; LII 1; Ne XI 1, 18; Si XXXI 12; XLIX 6; Dn III 28 (LXX et Θ); Tb XIII 10 (BA); *Ps. Sal.* VIII 4; rapprocher Is LXIV 9. Venant après עמכה, cette formule peut ici provenir de Dn IX 24. L'idée voisine de « montagne sainte » est beaucoup plus fréquente : cf. Is XI 9; XXVII 13; LVI 7; LVII 13; LXV 11, 25; LXVI 20; Jr XXXI 23; Ez XX 40; Jl II 1; IV 17; Ab 16; So III 11;

Za VIII 3; Ps II 6; III 5; XV 1; XLIII 3; XLVIII 2; LXXXVII 1 (?); XCIX 9; Dn IX 16, 20; Sg IX 8.

L. 12. ובית תפארתכה. Le texte d'Ag II 7-9 auquel on renvoie plus haut évoquait déjà la gloire du Temple (cf. aussi Est IV 17 *o*) et la paix qui y régnait. Le passage de l'expression précédente à celle-ci a pu se faire grâce aux enchaînements fournis par Is LII 1; LVI 7; LXIII 5; LXIV 10 qui apportent les mots בית ou תפארת. La formule utilisée est celle d'Is LX 7, moyennant un simple changement de suffixe, mais l'auteur l'emploie, semble-t-il, pour désigner non plus le Temple, mais la ville où réside Yahvé. C'est du moins ce que paraît indiquer le parallélisme entre עיר קודשכה et בית תפארתכה qui donnent l'impression d'être deux appositions à ציון.

Ll. 12-13. ואין שטן ופגע רע est une citation littérale de 1 R V 18. On relève une formule approchante en *Jub.* XXIII 29; XL 9; XLVI 2; L 5.

L. 13. Remarquer כיאם en un seul mot. — שלום וברכה. Même chose en 1QH I 9. Cette locution chargée de valeur religieuse sera plus tard d'un emploi courant comme salutation en Israël. Si les deux mots ne se trouvent jamais associés de façon aussi étroite dans la Bible hébraïque, les deux idées de paix (ou de salut) et de bénédiction sont déjà mises en rapport en 2 S VIII 10; 1 Ch XVIII 10, dans un contexte de salutations accompagnées de présents (or, argent et bronze) que David consacre à Yahvé. — Si on restitue מבמכה, traduire « de Ta part ».

L. 14. ויואכלו וישבעי וידשנו rappelle de très près Dt XXXI 20 et se retrouve presque exactement en Ne IX 25 où l'on a וישמינו au lieu de וידשנו.

En fin de colonne, on peut estimer que 6 lignes (16-21) font complètement défaut.

Col. V

Ll. 1-2. עזבו מקור מים חיים est un emprunt littéral à Jr II 13; XVII 13. La source en question est évidemment Dieu Lui-même. Ba III 12 l'appellera « source de sagesse », et CD XIX 34 (B) emploiera l'expression voisine « puits d'eau vive ».

L. 3. ויעבודו אל נכר בארצם. L'abandon de Yahvé s'exprime par le service de la divinité étrangère : cf. Jos XXIV 20 et surtout Jr V 19 avec sa notation caractéristique בארצכם, auquel est emprunté le passage. Dt XXXI 16 de son côté établit le lien avec l'idée de rupture de l'alliance (cf. l. 8). Dans tous ces textes on lit אלהי נכר. Quant à

la dénomination אל נכר, c'est celle de Dt xxxii 12; Ps lxxxi 10; cf. Ml ii 11. Il y a enfin la forme intermédiaire אלוה נכר en Dn xi 39.

Ll. 3-4. וגם ארצם שממה. Il faut sans nul doute comprendre שְׁמֵמָה comme un verbe, avec le sens de « fut dévastée » : cf. p. ex. Os ii 14 et les termes de CD iii 10 identiques à ceux de notre passage; rapprocher CD v 21. Mais la coïncidence matérielle oblige à penser à Lv xxvi 33 où pourtant la construction est très différente : on y lit והיתה ארצכם שְׁמָמָה avec שממה substantif.

L. 4. על אויביהמה pourrait d'ailleurs trahir l'influence matérielle de Lv xxvi 32 où se lit וישממו עליה אויביכם, ce qui pour le sens est tout à fait autre puisqu'il s'agit de l'épouvante ressentie par les ennemis à la vue du pays d'Israël; cf. encore Is lii 14; Ez xxvii 35; xxviii 19. Ici au contraire l'idée est que le pays est dévasté et livré (?) à ses ennemis; on se rappelle alors p. ex. Dn iii 32 (LXX et Θ). C'est la punition de l'idolâtrie : Est iv 17 *n;* cf. Ba iv 12. On précisera plus loin (ll. 5-6) la totalité de cette dévastation, qu'en des termes voisins expriment Ba ii 23 et surtout Ez xiv 15; xxxiii 28-29; 1 M iii 45. — נשפכה ou שופכה. Rapprocher en tout cas ce passage de iii 10.

Ll. 4-5. חמתך וחרוני אפכה. On relève une locution très semblable en 1QpHab iii 12 selon une restitution possible. חמה et אף sont tout naturellement associés en Jr xliv 6; Ha ii 15; cf. aussi le texte difficile d'Is lxii 25. L'idée de feu vient s'y adjoindre en Is lxvi 15-16, et celle de jalousie en Pr xxvii 4 (cf. dans un ordre différent Ez v 13. Les deux derniers mots de ce passage et les deux qui suivent s'inspirent sans doute de So iii 8. On remarquera par ailleurs le pluriel de חרון, non attesté dans la Bible devant אף, mais que l'on a, muni d'un suffixe, en Ps lxxxviii 17. — באש קנאתכה rappelle encore Ps lxxix 5; Ez xxxvi 5; So i 18; cf. Ez xxxviii 19.

L. 5. להחריבה. Lecture appuyée par So iii 6 qui a החרבתי suivi de près par מבלי עובר. On devine donc l'influence de ce texte.

L. 6. Pourtant, מעובר ומשב vient directement de Za vii 14 déjà rencontré (l. 11) et ix 8. Cf. l'expression approchante de 1 M iii 45. — בכול זואת n'est pas biblique. Ces mots ne servent qu'à faire la liaison avec le passage qui suit, à la place de ואף גם זאת de Lv xxvi 44.

Ll. 6-8. לוא מאסתה בזרע יעקוב ולו געלתה את ישראל לכלותם להפר בריתכה אתם. Une telle phrase est par contre un emprunt large et étendu à Lv xxvi 44 que nous retrouverons à propos de vi 5-8. Cf. encore Jr xiv 19. On voit ici comment travaille notre poète. D'abord il remplace les suffixes du Lévitique par des noms propres. מאסתה suggère

בזרע יעקוב grâce à Jr XXXIII 26 (même expression en Is XLV 19) dont il modifie la construction en ajoutant la particule ב (cf. Jr XXXI 37, surtout d'après LXX et VL qui n'ont pas כל). ישראל est alors introduit pour faire pendant après געלתה, selon un parallélisme courant יעקוב - ישראל. Noter en passant sa fréquence dans un texte comme Nb XXIII-XXIV, p. ex. 17-19 qui sont cités à Qumrân : cf. 1QM XI 6, et sa présence en Ba III 37. A propos de ce parallélisme, on remarquera surtout qu'Is XLI 8-9 rapproche les deux termes en question du verbe מאס, et qu'en Ps XXII 24 il revêt la même forme que dans le présent passage : זרע יעקב d'une part et ישראל de l'autre. Rapprocher Ez XX 5.

Ll. 8-9. כיא אתה אל חי לבדכה. אל חי est une expression rare dans la Bible : cf. Jos III 10; Os II 1; Ps XLII 3; LXXXIV 3. Mais on y trouve plus fréquemment la forme voisine : אלהים חיים : cf. Dt V 26 (23); 1 S XVII 26, 36; Jr X 10; XXIII 36, ou même : אלהים חי : cf. 2 R XIX 4, 16; Is XXXVII 4, 17. Voir encore 4QSl 40, 24, 6[19], l'araméen de Dn VI 27, le grec de Tb XIII 2; Bel 25 (Θ), *Jub.* I 25; XXI 4, et le Nouveau Testament : Mt XVI 16; XXVI, 63; Ac XIV 15; Rm IX 26; 2 Co III 3; VI 16; 1 Th I 9; 1 Tm III 15; IV 10; He III 12; VII 2; X 31; cf. Ap I 18. Quant à לבדכה, il a quelque chose d'analogue en Dn III 45 (LXX et Θ) où cependant l'unicité de Dieu est plus nettement affirmée.

L. 9. ואין זולתכה. C'est exactement la formule d'Is XLV 21, dont on retrouve des variantes en 2 S VII 22 et son parallèle 1 Ch XVII 20; Is XLV 5; LXIV 3; Os XIII 4. Rapprocher 2 S XXII 32 et son parallèle Ps XVIII 32, et le grec de Si XXXVI 4; Bel 41 (LXX et Θ).

Ll. 9-10. ותזכור בריתכה אשר הוצאתנו לעיני הגוים. L'auteur revient ici à Lv XXVI 45 qu'il transforme en changeant les verbes de personne et en supprimant des mots : להם après וזכרתי, ראשנים après ברית, qu'il remplace par un suffixe (cf. 1Q34[bis], 3 II 5), et מארץ מצרים après le verbe יצא.

Ll. 10-11. ולוא עזבתנו בגוים est original par le dernier mot, mais on rencontre bien des fois l'idée que Dieu n'abandonne pas Son peuple : cf. Dt XXXI 6, 8; 1 R VIII 57; Ps XXXVII 33; XCIV 14; Esd IX 9; Ne IX 17, 19, 31.

L. 11. ותחון את עמכה ישראל n'est pas non plus tiré de la Bible, mais le même verbe חנן est employé pour exprimer une conséquence de l'alliance en 2 R XIII 23. Pour את עמכה ישראל, cf. II 11.

Ll. 11-12. בכול הארצות אשר הדחתם שמה est un emprunt littéral à

[19] Édité par J. STRUGNELL, *The Angelic Liturgy at Qumrân. — 4Q Serek Širôt 'ôlat haššabbāt*, dans *Supplements to VT*, VII, Leiden, 1960, p. 336 ss.

Dn IX 7 avec le seul changement de שם en שמה. La phrase est presque identique à Dt XXX 1 qui amène la suite.

Ll. 12-13. להשיב אל לבבם est en effet également adapté de Dt XXX 1. Cf. encore Dt IV 39; 1 R VIII 47; Is XLIV 19; Lm III 21; 2 Ch VI 37; Ba II 30.

L. 13. לשוב עודך. Remarquer la forme עודך, à laquelle équivaudrait en hébreu massorétique *עָדֶיךָ ; cf. עָדַי en Jl II 12; Am IV 6, 8, 9, 10, 11. Nous sommes dans un passage inspiré directement de Dt XXX 2, dont l'auteur ne prend que les termes essentiels.

Ll. 13-14. ולשמוע בקולכה ככול אשר צויתה continue à transposer Dt XXX 2.

L. 14. ביד מושה עבדכה. La formule ביד משה est assez fréquente mais on pourra remarquer que, suivie de עבדך, on ne la trouve qu'en Ne IX 14; cf. Ba II 28.

L. 15. כיא יצקתה את רוח קודשכה עלינו. Nous passons dans l'orbite d'Isaïe. Effusion de l'Esprit empruntée à Is XLIV 3 où elle a aussi comme parallèle l'apport de bénédictions. L'auteur précise seulement en remplaçant le suffixe du texte biblique par le déterminatif קודשכה. L'expression ainsi formée est rare dans l'Ancien Testament : seulement Is LXIII 10, 11; Ps LI 3; Sg IX 17; Suz 45 (Θ); mais elle connaîtra une grande fortune dans les apocryphes (cf. *Test. Sim.* IV 4; *Test. Benj.* VIII 2; *Ps. Sal.* XVII 42), à Qumrân et dans le Nouveau Testament. Voir la note en *DJD* I, p. 123.

L. 16. להביא ברכותיכה לנו doit encore faire allusion à Dt XXX 1 et se trouve ici comme en réplique à la malédiction entrevue en III 12. Cf. encore Dt XXVIII 2 et les bénédictions de Dt XXVIII 3-14.

Ll. 16-17. לפקודכה בצר לנו וללחש בצקון מוסרכה est un emprunt manifeste à Is XXVI 16 et devrait bien nous éclairer un peu sur le sens de ce passage difficile et que l'on se plaît à corriger. Le voici d'après le TM : יְהוָה בַּצַר פָּקְדוּךָ צָקוֹן לַחַשׁ מוּסָרְךָ לָמוֹ. On vocalise צָקוֹן avec le TM et l'on y voit un verbe : « ils ont répandu », ou l'on en fait un substantif à l'état construit : צְקוֹן « conjuration » ? « angoisse » ? Quant à לחש, on y voit également soit un verbe : « murmurer », soit un substantif : « murmure ». Nous avons du moins ici la trace d'une exégèse ancienne selon laquelle לחש est certainement un verbe et צקון un substantif. Dans son adaptation, l'auteur emploie la locution בצר לנו : cf. Dt IV 30; 2 S XXII 7; Is XXV 4; Os V 15; Ps XVIII 7; LXVI 14; CVI 44; CVII 6, 13, 19, 28; 2 Ch XV 4.

L. 17. ונבואה בצרות n'est pas biblique, mais on a des expressions plus ou moins équivalentes en Dt XXXI 17, 21; Ps LXXI 20.

L. 18. נגועים. Participe passif connu d'Is LIII 4; Ps LXXIII 14. — ונסויים. Forme, non attestée dans la Bible, du participe passif de נסה. De ces deux mots on rapprochera les deux substantifs apparentés de VI 7. — בחמת המציק est un emprunt à Is LI 13 où ces mots sont répétés deux fois. המציק éclaire d'ailleurs le sens de בצקון (l. 17) qui vient de la même racine צוק I. גם כיא sert alors de cheville pour introduire un nouvel emprunt biblique.

L. 19. הוגענו אל בעוונינו העבדנו צור בחטאותינו. La source est en Is XLIII 23-24, deux versets parallèles où Dieu parle à Israël. Il faudra naturellement changer les personnes. L'auteur utilise d'abord le v. 24 dont il intervertit les deux parties (Isaïe a הוגעתני בעונתיך). Le premier mot devient הוגענו dont curieusement il oublie le complément jusqu'à relecture, comme s'il avait d'abord fait de ce verbe une 3e pers. du sing. avec suffixe de 1re pers. du plur. Il ajoutera ensuite entre les lignes אל qui fait pendant au צור qui suit. On remarquera aussi que בעוונינו s'éloigne du TM בעונתיך et rejoint davantage 1QIsa où l'on relève la variante בעונכה. Vient alors la transposition de la partie précédente qui disait אך העבדתני בחטאותיך. אך disparaît, העבדתני devient העבדנו auquel il faut un complément, rôle pour lequel on choisit צור. C'est le nom appliqué à Yahvé en Dt XXXII 37; 1 S II 2; 2 S XXII 32; Is XLIV 8; Ha I 12; Ps XVIII 32; cf. le même nom avec l'article en Dt XXXII 4, et l'état construit en Dt XXXII 18; Is XVII 10; Si *hébr.* LI 12 *c.*

L. 20. ולוא העבדתנו serait le dernier emprunt au même texte d'Is XLIII 23 dont on ne tire plus que deux mots.

Ll. 20-21. להועיל מדרכינו בדרך אשר נלך בה. Rompant brusquement avec la citation précédente, on passe avec להועיל à Is XLVIII 17. On lit dans le TM : אני יהוה אלהיך מלמדך להועיל מדריכך בדרך תלך. Tout le début du verset tombe, et מלמדך est curieusement remplacé par ולוא העבדתנו tiré d'Is XLIII 23. Il faut alors comprendre : « c'est pour notre profit que Tu ne nous as pas asservis », et להועיל est mis en relief sans que la négation porte sur lui. Par la suite, il faut noter la singulière graphie de מדרכינו, pour lequel on attendrait plutôt בידרכינו. Le reste peut être restitué avec vraisemblance d'après 1QIsa qui après להועיל, a הדריכה בדרך אשר תלך בה. Ce serait donc encore une attestation indirecte d'une variante ancienne de ce manuscrit.

L. 21. C'est d'ailleurs encore à 1QIsa que nous renvoie la suite, avec Is XLVIII 18. Dans le TM on a לוּא הִקְשַׁבְתָּ לְמִצְוֹתָי c'est-à-dire « si tu avais été attentif à Mes commandements ». Continuant à transposer ses emprunts, notre poète donne l'impression de comprendre ולוא comme une négation simple sans valeur optative. Il change הקשבת en

הקשבנו. Quant aux derniers mots, ils sont plus conformes à 1QIs[a] où l'on a la variante אל מצותי.

Col. VI

Il est probable que la citation d'Is xxxviii 18 se poursuivait à la l. 1, mais il ne nous en reste rien.

L. 2. ותשליך מעלינו כול פשעינו. La restitution des deux premiers mots est évidemment problématique, mais elle tire une certaine probabilité de l'allusion possible à Ez xxviii 31. On pourrait aussi bien imaginer נשליך qui serait plus conforme à Ezéchiel, où l'on a ... השליכו מעליכם, mais on aime mieux supposer une 2[e] pers. du sing. pour conserver un meilleur parallélisme avec ותטהרנו qui vient ensuite.

Ll. 2-3. ותטהרנו מחטתנו למענכה. Le parallélisme entre פשעינו et מחטתנו est des plus naturels : cf. Gn xxxi 36; l 17; Lv xvi 21; Jos xxiv 19; Is xliii 25; Ez xxi 29; xxxiii 10; Am v 12; Ps xxxii 1; lix 4; Jb xiii 23; Dn ix 24. Ajouter Ex xxxiv 7 où les deux termes sont précédés de עון, et Ps xxv 7; Jb xxxiv 37 qui les disposent dans l'ordre inverse. Le passage rappelle de loin Pr xx 9, mais il doit s'inspirer de Ps li 4, auquel l'auteur a pu songer grâce au מְחֵה פְשָׁעַי du v. 3. La coïncidence avec Is xliii 25 qui a מֹחֶה פְּשָׁעֶיךָ entraîne alors למענכה.

L. 3. לכה אתה אדוני הצדקה. Il n'est pas impossible que ce soit la présence de למענך en Dn ix 19 (cf. Dn ix 17 en Θ, Vulg et Syr) qui amène cette citation de Dn ix 7, texte que nous retrouverons plusieurs fois. Le scribe met d'abord une formule qui recoupe exactement 1QH xvi 9; xvii 20 (cf. 1QH i 26; xi 17-18); mais en ajoutant אדוני dans l'interligne il se rapproche davantage de Daniel. Noter une formule très semblable en Ba i 15; ii 6.

Ll. 3-4. כיא אתה עשיתה את כול אלה. Ceci est littéralement en Jr xiv 22 et doit en venir, les vv. 19-21 fournissant nombre de parallèles avec notre morceau. Noter des passages d'un type plus ou moins semblable en Is xlv 7; Jr v 19 (déjà utilisé en v 3); xvii 18; Dn iii 28 (LXX et Θ), 31 (Θ); Jdt ix 5; 1QH x 12; xi 33; 1Q38 4, 4. On ne manquera pas de relever que, si en Jérémie כל אלה représente des phénomènes atmosphériques, les œuvres dont il s'agit ici désignent sans doute l'action providentielle ou spirituelle de Dieu dont il était question plus haut, et que l'idée d'ensemble est que, dans toute cette action, Dieu manifeste Sa justice. Cf. Ba ii 9; Dn iii 27 (LXX et Θ); 1QH iv 40 (selon une restitution vraisemblable).

L. 4. ועתה est la cheville classique pour introduire une nouvelle partie du discours, spécialement dans les prières : cf. p. ex. Dn III 31, 41 (LXX), 33 (LXX et Θ); Tb III 5; XII 20 (BA). Il est d'ailleurs curieux que l'on trouve dans le grec, à la suite de καὶ νῦν, les mots ὡς ἡ ἡμερὰ αὕτη, équivalents de כיום הזה, en Ba II 11. De même (simple coïncidence?) ces derniers mots sont employés plusieurs fois, dans des prières bibliques, pour finir une phrase juste devant עתה par lequel commence la suivante : cf. 1 R III 6; VIII 24; Jr XLIV 6; 1 Ch XXVIII 7; 2 Ch VI 15; Esd IX 7. Dans notre morceau, כיום הזה doit être amené par Dn IX 7 (cf. Dn IX 15; Ba I 20; II 26), mais sa valeur n'est sans doute pas la même que dans Daniel. On doit probablement comprendre « puisque c'est aujourd'hui que... », si du moins on ne veut pas admettre de la part de l'auteur une accumulation plus ou moins cohérente de formules toutes faites.

Ll. 5-8. Après אשר qui sert uniquement de liaison, nous entrons avec נכנע לבנו dans un passage qui utilise largement Lv XXVI 40-44 en modifiant l'ordre du texte et en changeant les personnes. נכנע לבנו vient de Lv XXVI 41; רצינו את עוונינו transpose la fin du même verset (cf. aussi v. 43), mais en ajoutant ואת עון אבותינו במעלינו on se raccroche au v. 40. Avec ואשר הלכו בקרי on continue à utiliser ce dernier verset tout en sautant quelques mots (cf. v. 41), mais en gardant instinctivement la 3e pers. du plur. du texte du Lévitique. En relisant, le scribe corrigera par addition d'un *nun* interlinéaire, pour attribuer la révolte à la génération actuelle et non plus seulement aux ancêtres. לוא געלה נפשנו et ולוא מאסנו sont tirés du v. 43 que, grâce à des analogies verbales, on mêle au v. 44, ce qui fait ajouter להפר את בריתכה, extrait de ce dernier verset. Il convient maintenant de faire quelques observations sur ce passage.

Ll. 5-6. La série את עוונינו ואת עון אבותינו rappelle encore Lv XXVI 39; Is LXV 7; Jr XIV 20; Ne IX 2; Dn IX 16; cf. Tb III 3; III 5 (BA).

L. 6. במעלנו. Cf. encore Jos XXII 2; Ez XVIII 24; Esd IX 2; Dn IX 7; 1 Ch IX 1; 2 Ch XXIX 19. — הלכנו בקרי utilise une expression propre à Lv XXVI 21, 23, 24, 27, 28, 40, 41, mais sans mettre עמכה après le verbe, comme le suggéreraient tous ces passages.

Ll. 6-7. Le parallélisme entre מאסנו et געלה נפשנו est encore attesté par Jr XIV 19; Lv XXVI 15. Mais la chose la plus remarquable dans notre passage est l'introduction de deux compléments un peu inattendus, et dont on relèvera les graphies. ובנגיעיכה n'est pas entièrement nouveau : un équivalent de נגע se retrouve ainsi écrit avec *yod* en 1QH I 18, 33; VIII 27; IX 10, 25; XVII 8. On est donc en droit de

supposer, pour l'autre mot, une forme analogue et de lire בנסיוכה que l'on traduira « Tes épreuves ». La racine est naturellement נסה, mais on ne sait comment imaginer le cas absolu du singulier : peut-être נסי*?

L. 8. בכול צרת נפישנו. Malgré les hésitations du scribe, on peut deviner qu'en dernière analyse il a voulu écrire נפישנו, qui ne peut être qu'une graphie aberrante pour נפשנו. Nous avons alors la même expression qu'en 1QH xv 16; cf. Gn xlii 21 et noter les rapprochements divers fournis par 2 S iv 9; Is lxiii 9; Ps xxxi 8; cxliii 11; Pr xxi 23; 2 Ch xv 6.

Ll. 8-9. כיא אתה חזקתה את לבבנו s'inspire matériellement (cf. l'addition interlinéaire) des passages de l'Exode sur l'endurcissement du cœur de Pharaon refusant de renvoyer Israël. Dans ce cadre, avec חזק au *qal*, cf. Ex vii 13, 22; viii 15; ix 35; au *piel* (Dieu endurcit le cœur), cf. Ex iv 21; ix 12; x 20, 27; xi 10; xiv 4, 8, 17. Il est toutefois remarquable que dans notre texte le sens du verbe n'est pas péjoratif, puisqu'il s'agit de « donner du courage »; cf. Jos xi 20 et le sens du *hitpaël* en 2 Ch xvi 9. — Entre les lignes, le scribe ajoute אשר השלחתה בנו את אויבינו, qui rappelle encore certains des passages ci-dessus : Ex iv 21; ix 35; x 20, 27; xi 10. Mais nous avons שלח au *hiphil* au lieu du *piel*, et le sens est différent : au lieu de « laisser partir », il faut comprendre « faire partir ». Le premier sens est encore celui du *piel* en 1 S xix 17, dont on pourrait avoir ici une vague réminiscence.

Ll. 9-10. ולמען נספר גבורתכה לדורות עולם a un parallèle très proche en 1QH vi 11. La Bible hébraïque ne fournit par contre que des expressions plus ou moins apparentées, toutes dans les Psaumes : cf. Ps xxi 14; cvi 2, 8; cxlv 11, 12; on trouve en même temps le mot דור en Ps lxxi 18; cxlv 4. Nous avons déjà rencontré לדורות עולם en ii 11.

L. 10. אנא אדוני. Cf. ii 7. — כעשותכה נפלאות. La formule עשה נפלאות est connue : Ex xxxiv 10; Ps lxxii 18; lxxxvi 10; cxxxvi 4; cf. Jos iii 5; Ps cvi 21-22; xcviii 1.

Ll. 10-11. מעולם ועד עולם est identique à Ps ciii 17; 1QS ii 1; cf. l'araméen de Dn ii 20. Les mêmes mots suivent נפלאותיך en 1QH xiv 23.

L. 11. ישוב נא אפכה וחמתכה (déjà vu en ii 11) reproduit exactement Dn ix 16. Le מכנו qui suit rencontre Esd x 14; 2 Ch xxix 10 où l'on trouve une formulation très approchante.

Ll. 11-12. וראה עוניו ועמלנו ולחצנו est sans doute tiré de Dt

xxvi 7, moyennant mise du verbe à l'impératif et suppression de את devant ses compléments. Pour certains éléments, rapprocher encore Ex iii 9; 2 R xiii 4; Ps xliv 25.

L. 12. והצילה את עמכה ישראל. L'expression « délivrer Son peuple » est employée, dans les mêmes termes, en Ex v 23; Ez xiii 21, 23; 2 Ch xxxii 14 (cf. vv. 15 et 17). Rapprocher Ex xviii 10. Pour celle de « délivrer Israël », cf. 1 S xviii 48. Les deux formules sont ici condensées en une seule. — את עמכה ישראל. Cf. ii 11.

Ll. 12-14. מכול הארצות הקרובות והרחוקות אשר הדחתם שם. Cette séquence ne peut avoir pour source que Dn ix 7, seul texte biblique où se trouvent réunis tous ses éléments. L'auteur lui fait néanmoins subir des transformations. En Daniel on a bien בכל הארצות אשר הדחתם שם. Mais ceci fait suite à une proposition nominale, et pour suivre le verbe והצילה il convenait de corriger soit en מן הארצות (cf. après les verbes אסף ou קבץ en Ez xi 17; xx 34, 41; xxxiv 13), soit en מכול הארצות (cf. après קבץ en Ez xxxvi 24). Avec cette seconde formule, on rencontre alors Jr xvi 15; xxiii 3, 8; xxxii 37, où elle vient après les verbes העלה, הביא ou קבץ et avant l'équivalent de notre שם הדחתם אשר (שמה en Jr xvi 15, comme ci-dessus en v 12). Après הארצות, on intercale הקרובות והרחוקות, et cela donne un texte matériellement identique sur ce point à Ez xxii 4-5, où pourtant les mots en question sont à cheval sur deux phrases. Ce qui amène cette formulation, c'est Dn ix 7 où quelque chose de semblable se trouve avant בכל הארצות. Quant à l'expression « proche et éloigné », elle est bien attestée dans la Bible hébraïque : cf. encore Jr xxv 26; Est ix 20; dans l'ordre inverse : cf. Is lvii 19; Jr xlviii 24; et en parlant d'un pays, cf. 1 R viii 46, à comparer avec son parallèle 2 Ch vi 36.

L. 14. כול הכתוב בספר החיים. Il faut peut-être suppléer après ces mots quelque chose comme נעשה : cf. Jos xxiii 6. Il est clair qu'il s'agit ici de la Loi de Moïse (cf. *ibid.* et Dn ix 11, 13 entre autres), laquelle apporte la vie à celui qui la pratique : cf. Dt xxxii 45-47; Ba iv 1; CD iii 15-16, 17, 20. L'Ancien Testament connaît le « livre de vie » : cf. Ps lxix 29, dont il sera plus souvent question dans les apocryphes : cf. *Jub.* xxxvi 10; *1 En.* cviii 3, et dans le Nouveau Testament : cf. Ph iv 3; Ap iii 5; xiii 8; xx 12, 15. En rapprocher la formule différente חרט החיים de 1QM xii 3 et voir la note de J. Carmignac, *La règle de la Guerre*, Paris, 1958, p. 174.

L. 15. לעובדכה ולהודות indique les choses ordonnées par la Loi. Pour le rapprochement de ces deux termes, cf. Ps c 2 et 4. La restitu-

tion לשם קודשכה est sans doute un peu arbitraire, mais cf. 1 Ch xvi 35.

L. 16. כיכול צוריעיהמה est difficile à comprendre, faute de contexte. En tout cas, la graphie du second mot est vraiment extraordinaire. *Yod* et *waw* n'étant pas toujours nettement distingués, on pense à צָרוּעַ « lépreux » écrit צורוע ou צירוע ; mais pourquoi pas un צרע* pour צָרַעַת « lèpre », avec une prononciation particulière et une notation ציריע, sans doute très pleine mais analogue après tout à נגיע pour נגע et à נפיש pour נפש?

L. 17. המכשולים. Le mot est attesté en 4QFlor i 8[20]; cf. le verbe כשל au *hiphil* en Jr xviii 15; Ez xxxvi 15; Ml ii 13; Ps lxiv 9; Pr iv 16; Lm i 14; 2 Ch xxv 8; xxviii 23. Ou faut-il comprendre המכשולים « les offenses (?) » : cf. Jr vi 21; Ez xxi 20.

Au-dessous de la dernière trace de la colonne (l. 19) il manque probablement 3 lignes (20-21).

Col. VII

L. 2. אשר הצילנו מכול צרה rappelle de près 1 S xxvi 24 qui est conçu dans les mêmes termes, et surtout Ps liv 9 où le sujet du verbe est le nom de Dieu, et où l'on se trouve, comme probablement en cette fin d'hymne, dans un contexte de louange (cf. le v. 8). On peut noter les formules analogues de 2 S iv 9; 1 R i 29, et rapprocher Si li 2-3; Tb iii 5 (BA), 6 (S); Dn iii 88 (LXX et Θ).

La longue prière de confession se termine ici. Elle se concluait certainement par un double אמן : cf. i 7.

L. 4. הודות ביום השבת est le titre d'une nouvelle série de morceaux, d'un caractère tout différent de celui qui précède. הודות est ici sans nul doute le pluriel de הודה*, forme parallèle à תודה et reconnue pour la première fois à Qumrân : cf. 1QM iv 14; xv 5; 1QH xi 4; 1QS x 23. Voir J. Carmignac, *op. cit.*, p. 71 et note 106, et rapprocher להודי en 4QSl 39, 1 i 21[21]. Il convient de traduire par « louanges », « hymnes de louange » ou simplement « hymnes ». Cf. le nom de הודיות donné à 1QH. Dans la Bible le même mot est interprété comme un infinitif *hiphil* de ידה : cf. Esd iii 11; Ne xii 8 (?), 46; 2 Ch vii 3. Ailleurs on a toujours להודות. — הודו est un terme de louange fréquent, qui peut avoir un complément direct : ainsi en Jr xxxiii 11 et dans la formule אודכה (cf. Is xii 1) fréquente en 1QH. Mais il a de préférence un régime commandé par ל : cf. Ps xxxiii 2; cvi 1, 47; cvii 1; cxviii 1, 29;

[20] *JBL*, LXXVII, 1958, p. 352.
[21] Édité par J. Strugnell, *ibid.*, p. 320-334.

CXXXVI 1, 2, 3, 26; 1 Ch XVI 34, 35; 2 Ch XX, 21; Si *hébr.* LI 12 *c* (14 fois), et en araméen Dn II 23. On trouve de nombreuses fois l'expression grecque équivalente : cf. Tb XII 6, 20; XIII 3, 7; et en S, Tb XII 22; en BA, Tb XIII 8, 10; Dn III 25, et III 89 en LXX. Il est permis de supposer dans la lacune p. ex. לאלוהי האלוהים : cf. Ps CXXXVI 2; ou לאדוני האדונים : cf. Ps CXXXVI 3; ou לאל התשבוחות : cf. Si *hébr.* LI 12 *c*.

L. 5. את שם קודשו תמיד. Le parallélisme est courant entre la louange de Dieu et celle de Son nom : cf. Is XII 4; Ps C 4; CV 1; 1 Ch XVI 8, 34-35; Si LI 1. Comme verbe, nous choisirons de préférence ברכו dans la lacune : cf. en hébreu 1QS X 13; en araméen Dn II 20; en grec Si LI 12; Tb XII 6 (S). Plus précisément, avec שם קודשו ou une formule approchante, cf. Tb XIII 18 (S); Dn III 52 (Θ). Mais on peut sans doute imaginer un autre verbe, p. ex. הללו : cf. 1QM XIV 12 et peut-être 1Q pHab II 4. Quant à תמיד, il est fréquent dans des contextes de ce genre : cf. Ps CV 4; 1 Ch XVI 11; Si LI 10; 1QH fr. 4, 17, de même que des expressions approchantes : cf. Dn III 26 (Θ), 52 (LXX); Tb III 11 et VIII 5 (BA).

L. 6. כול מלאכים. Nous sommes désormais devant une liste d'êtres invités à louer Dieu. Ce sont d'abord les anges : cf. Ps CXLVIII 2; Dn III 58 (LXX et Θ); Tb III 15 (BA); 1QM XII 1. — רקיע קודש. Le firmament loue Dieu : cf. Ps XIX 2. Mais s'il faut retenir la correction de מלאכים en מלאכי, on fait du firmament le séjour des anges. Il est peut-être lui-même considéré comme un ange, et en tout cas il est étroitement associé à la demeure et à la louange des esprits : cf. 1QH XIII 8-9; 4QSl 40, 24, 3-4[22]. D'où peut-être le קודשו qui le qualifie, et que Ps CL 1 suggérait déjà.

Ll. 6-7. לשמים laisse supposer quelque chose comme « les eaux qui sont au-dessus des cieux » (?) Comparer en tout cas Gn I 7; Dn III 60 (LXX et Θ); *1 En.* LIV 7.

L. 7. הארץ וכול מחשכיה. La terre bénit le Seigneur : cf. Dn III 74 (LXX et Θ). Ses recoins ou ses antres rappellent Ps LXXIV 20; cf. 1QH III 32-33 d'après la correction d'A. Dupont-Sommer[23].

Ll. 7-8. תהום רבה. Cf. Gn VII 11; Is LI 10; Am VII 4; Ps XXXVI 7; LXXVIII 15 moyennant correction; 1QH III 31-32.

L. 8. ואבדון. L'Abaddon n'est nommé dans la Bible qu'en Ps LXXXVIII 12; Jb XXVI 6; XXVIII 22; XXXI 12. Il est associé comme ici au grand abîme en 1QH III 32, au chéol en 1QH III 19, au chéol

[22] *Ibid.*, p. 336.
[23] *Op. cit.*, p. 40 et note 7.

et à l'abîme en 1QH III 16-17 d'après la restitution d'A. Dupont-Sommer[24]. — והמים וכול אשר בם. Les eaux bénissent le Seigneur : cf. Dn III 60 (Θ); de même tout ce qui s'y trouve : cf. Dn III 79 (LXX et Θ). Pour la restitution de la formule, rapprocher Ne IX 6 (où il s'agit des mers); CD XII 12-13; et se souvenir de Gn I 20-21.

L. 9. כול בריאותיו תמיד résume toute l'énumération. On retrouve cet appel à la louange universelle en Tb III 11; III 15 (BA); VIII 5; Jdt XVI 14. On remarquera que בריאה signifie ici « créature », comme en grec κτίσις, et que le sens est très différent en Nb XVI 30. — לעולמי עד. Cf. Is XLV 17; 1QH XVII 28; fr. 17, 4; 1QSb III 21. Autre possibilité : לעולמים. Cf. Si I 10; Dn III 26 (LXX), 52 (Θ), 53-88 (LXX et Θ); Tb III 11; en BA Tb VIII 5; XI 4; XIII 2. — Il est enfin concevable que ce premier morceau se terminât par un double אמן.

L. 10. Il est difficile de croire que cette ligne était tout entière en blanc. Le second hymne sabbatique y débutait donc dans la lacune actuelle par une formule de louange du nom divin.

L. 11. הרוננו est un *hiphil* avec graphie défective; cf. la graphie pleine en Dt XXXII 43; Ps XXXII 11. L'équivalent grec est ὑμνεῖτε : cf. Dn III 57-88 (LXX et Θ), 90 (LXX); Tb XII 18 (S). — הרוננו לאל : cf. Ps LXXXI 2.

La suite du texte est perdue.

Paléographie et date de copie

Un simple coup d'œil sur les planches XXIV à XXVIII permet à tout initié de se rendre compte que notre document n'appartient pas à la période dite hérodienne, mais qu'il lui est antérieur. L'écriture n'a pas encore la belle régularité qui viendra plus tard, et les lettres sont de dimensions fort inégales. Bien qu'il faille montrer beaucoup de souplesse dans le maniement de l'argument paléographique, je crois qu'il est possible sans imprudence de serrer d'assez près la date de cette copie[25].

Aleph présente toute une gamme de formes. Mais il est souvent

[24] *Ibid.*, p. 38 et note 6.

[25] Pour cette étude j'ai spécialement utilisé le travail de F. M. Cross Jr., *The Oldest Manuscripts from Qumran*, dans *JBL*, LXXIV, 1955, p. 147-172; surtout II, *The Earliest Scripts from Qumran*, p. 152-159. On se reportera utilement aux études suivantes : J. C. Trever, *A Paleographic Study of the Jerusalem Scrolls*, dans *BASOR*, **113**, février 1949, p. 6-23; W. F. Albright, *On the Date of the Scrolls from 'Ain Feshkha and the Nash Papyrus*, dans *BASOR*, **115**, octobre 1949, p. 10-19. Voir surtout p. 11 l'excellent agrandissement infrarouge du papyrus Nash; S. A. Birnbaum, *The Date of the Cave Scrolls*, *ibid.*, p. 20-22; *The Qumrân (Dead Sea) Scrolls and Palaeography*, dans *BASOR*, *Supplementary Studies*, nos 13-14, New Haven, 1952; N. Avigad, *The Palaeography of the Dead Sea Scrolls and related Documents (Aspects of the Dead Sea Scrolls, Scripta Hierosolymitana*, IV), Jerusalem, 1957, p. 56-87. Voir en particulier les tableaux comparatifs des écritures, aux col. V-VII.

petit, et parfois le jambage de gauche se relève en forme de croissant, ce qui est un trait archaïque. Par ailleurs, il y a des tracés beaucoup plus évolués.

Beth a une base faite de droite à gauche en continuité avec le reste de la lettre, et le coin de droite est habituellement arrondi, tandis que l'angle du sommet est pointu. Ceci nous reporte avant 1QIs^{a}.

Ghimel a la jambe droite rectiligne. La jambe gauche est longue et prend très haut sur l'autre, très près du sommet; tantôt elle la croise et tantôt elle n'y est pas jointe. La conclusion est la même.

Daleth a la hampe à peu près verticale avec une tendance à tourner à droite. Cette caractéristique, ainsi que la large boucle du sommet, le ferait situer entre le papyrus Nash et 1QIs^{a}.

Hé garde souvent une jambe droite oblique et pointue, tandis que la jambe gauche est parfois oblique et part du milieu de la largeur ou même tout contre l'autre, ce qui rappelle la forme ancienne. Toutefois, on a concurremment un *hé* à peu près carré, forme vers laquelle on tend depuis 4QSam^{b}.

Waw est souvent petit et arrondi au sommet, mais il y a des formes à tête pointue, comme on en reconnaît déjà à partir de 1QIs^{a}. Il semble donc légèrement antérieur.

Zaïn est petit, et n'est pas encore sensiblement bouclé au sommet, comme il le sera depuis 1QIs^{a}. Même conclusion.

Ḥeth n'a pas de renflement au milieu du trait transversal, comme il en avait en 4QSam^{b}; la transversale repose parfois sur le jambage de gauche comme en 4QQoh. Il renverrait donc à peu près à la même date que ce dernier.

Ṭeth est généralement haut, avec un long trait à gauche et une base en pointe; habituellement il n'y a pas d'angle à droite du trait de base. C'est donc une forme du II^{e} siècle avant J.-C.

Yod est souvent très arrondi au sommet. Il n'y a plus les formes zigzagantes « à trois traits » du papyrus Nash. Les tracés en v renversé ou en accent circonflexe rapprochent des cursives du II^{e} siècle, mais déjà on a des formes pointues comme celles de 1QIs^{a}.

Kaph a toujours la tête relativement étroite. On remarquera qu'il revêt trois formes : 1° une forme plutôt petite, avec trait de base toujours oblique, est le plus souvent employée en position initiale; 2° une forme haute, sans trait de base, avec hampe verticale qui rentre légèrement vers la gauche en son milieu et revient encore plus ou moins à gauche à son extrémité inférieure; elle est généralement employée en position médiale; 3° une forme à longue jambe plus ou moins sinueuse, mais dont le mouvement général est vers la droite,

et qui est toujours bouclée vers la gauche dans le bas; elle semble à peine antérieure à 1QIs^a.

Lamed n'a plus cette forme finale élargie qui était constante en 4 QJer^a et fréquente en 4QSam^b. Nous pouvons donc être après 200. La lettre est courte, sa tête est souvent bouclée; en bas la boucle est fine, souvent courte, et revient rarement vers la gauche. On est donc plutôt avant 1QIs^a.

Mem médial est de grandeur moyenne, ce qui renvoie après 4QSam^b et le papyrus Nash. La diagonale de gauche ne coupe pas le sommet; de longueur très variable, elle est d'habitude inclinée à gauche. Mais les formes sont assez flottantes et certaines d'entre elles ont l'air plus évoluées. *Mem* final est haut, souvent étroit et presque toujours fermé : or la fermeture se fait entre le papyrus Nash et 1QIs^a. Le trait de gauche est franchement vertical comme déjà en 4QQoh.

Nun médial est court, comme il le devient à partir du II^e siècle avant J.-C. Quant à la forme finale, tantôt assez rectiligne et tantôt très sinueuse, elle est peu significative.

Samekh est nettement archaïque : toujours ouvert, avec d'habitude une boucle à l'angle supérieur gauche. En général il est quadrangulaire comme autrefois, mais on voit apparaître le tracé en triangle : même transition en 4QQoh, qui est quasi achevée en 1QIs^a.

'aïn montre une grande variété. Petit et haut, il garde encore des formes archaïques en v. Mais d'habitude le trait de droite dépasse vers le bas, et l'on a même des cas où le trait de gauche rejoint l'autre au sommet. L'éventail de ces formes va de la fin du III^e siècle à 1QIs^a.

Pé médial a le sommet soit arrondi (tracé ancien), soit pointu, mais à la base il a toujours un angle bien marqué. Ceci le place après 4QSam^b et peut aller jusqu'à 1QIs^a. *Pé* final est très proche de celui de 1QIs^a : sommet pointu et retour vers la gauche en oblique très net à la base.

Sadé médial est une lettre haute, d'allure par conséquent assez archaïque. De plus, le trait de gauche est droit ou revient à peine vers la gauche, tandis que celui de droite n'est pas bouclé. Ce peut donc être une forme archaïsante, qui se rapproche des ostraca d'Edfu. La forme finale à queue très allongée semble intermédiaire entre le papyrus Nash et 1QIs^a.

Qoph a la queue courte, moins toutefois que dans le papyrus Nash. La tête ouverte rappelle étonnamment 4QQoh, mais il y a d'autre part certains exemples d'allure plus évoluée.

Resh est difficile à apprécier. La tête est parfois étroite et d'aspect archaïque, mais d'autres fois elle s'élargit plus ou moins. Il y a encore des formes à angle aigu très marqué au sommet de droite, comme

dans les documents d'Edfu, 4QSam^{b} et le papyrus Nash. Mais cela nous donne trop de marge.

Sin-shin a le trait de gauche à peu près rectiligne; à sa base, ce trait est souvent séparé par un vide du trait de l'extrême droite, le seul qui soit en courbe. Ces caractéristiques nous placent dans le II^{e} siècle avant J.-C.

Taw est de grandeur normale; souvent le trait de droite n'est pas joint à l'autre, et il est rare qu'il soit beaucoup plus court : on peut donc être après 4QSam^{b}. Parfois le *taw* est fait d'un seul trait bouclé, à la manière cursive, comme il arrive dans le papyrus Nash. Par ailleurs, certaines formes à épaule pointue nous rapprochent de 1QIs^{a}. Il semble donc que cela nous place entre ces deux manuscrits.

Résumons-nous. Il paraît donc clair que l'examen de l'écriture nous invite à placer cette copie après 4QSam^{b} (daté par Cross de 225-200 avant J.-C.). De plus, si l'on tient compte du fait que 4QQoh est plutôt du type cursif, les rencontres de ce manuscrit avec notre calligraphie sembleraient indiquer qu'elle lui est postérieure; or la date de Cross pour 4QQoh est 175-150. Pouvons-nous pousser plus loin? D'un côté, bien des traits paraissent indiquer que nous sommes après le papyrus Nash (date indécise, on dit 150-100); mais de l'autre, le *samekh* d'allure archaïque nous empêche, semble-t-il, de descendre trop bas, et il faut en tout cas, comme l'indiquent pas mal de détails, nous fixer comme *terminus ad quem* 1QIs^{a} (mettons encore 150-100). Il n'est donc pas téméraire de voir dans notre document un spécimen de calligraphie asmonéenne, dont la date ne peut être que très voisine de 150 avant J.-C.

Graphies et langue

I. *Graphies.*

A. La graphie est *très généralement pleine.* Voici les différents cas relevés, dont la plupart sont d'ailleurs connus par d'autres manuscrits de Qumrân.

1° *Mater lectionis hé* en fin de mot :

— La désinence du verbe au parfait pour la 2^{e} pers. masc. sing. est toujours ־תה. On en trouve 17 exemples, ce qui permet de restituer avec certitude נשאתה en II 7.

— Le suffixe de la 2^{e} pers. masc. sing. est presque toujours ־כה. On le trouve 4 fois après la particule כ, 6 fois après diverses préposi-

tions, 45 fois après un substantif et 4 fois après un infinitif. Cela légitime donc les restitutions faites : חסדכה (II 10); שמכה (IV 4); מצוותיכה (V 21) et קודשכה (VI 15). En face en effet de ces 59 attestations directes, on ne rencontre que 3 fois le même suffixe sous sa forme לפניך :־ך (IV 7), חמתך (V 4) et עודך (V 13).

2° *Mater lectionis waw.*

a) Elle note très généralement les voyelles de timbre *o*. Mis à part les cas tout à fait constants dans la Bible massorétique, on la trouve notant 19 fois la désinence du pluriel nominal de forme féminine, et parmi ces cas un seul est sans rival dans le TM : הארצות (VI 13). D'autre part, la seule occurrence de graphie défective : ברכתיכה (V 16) est corrigée par addition d'un *waw* lors de la relecture. Aussi restitue-t-on בחטאותינו (V 19) et מצוותיכה (V 21). Quatre fois il s'agit de la voyelle *o* de l'infinitif *qal* (les verbes ל״ה mis à part) et 6 fois — c'est-à-dire là aussi tous les cas de ce genre — de la finale ־ות de l'infinitif construit ל״ה; dans cette dernière catégorie, seuls 2 exemples correspondent à un usage constant des Massorètes : להיות (IV 4, 6). On a le *waw* dans le seul participe *qal* attesté : מעובר (V 6), auquel on joindra le substantif אויב (2 cas); à la deuxième syllabe des imparfaits *qal* : 6 cas dont 1 (le seul) pour un verbe ע״ע et 3 pour des ע״ו, tandis qu'on ne peut opposer à cette dernière série que ותחם (II 8). Enfin tous les *hiphil* de פ״י ont le *waw* à la première syllabe : 4 cas, d'où la restitution הוגענו (V 19). En ce qui concerne les verbes il convient d'ajouter les deux graphies très pleines ויואכלו (IV 14) et הקיימותה (IV 6).

On a toujours כול (24 fois, d'où la restitution מכול en III 10 et VI 12), ainsi que לוא (5 fois, d'où la restitution ולוא en V 20). Le scribe met toujours קודש (5 fois, d'où la restitution קודשכה en VI 15), עולם (6 fois), דורות (3 fois), עוון (4 fois), כבוד (3 fois), כוחכה (2 fois), מושה (3 fois), et la particule de l'accusatif devant un suffixe est toujours אות־ (3 fois). Ayant écrit חרון en III 11, le scribe corrige en relisant le וחרני de V 5 par addition d'un *waw* dans l'interligne. Le חוליים de III 8 nous permet de restituer עוניו en VI 11, et le בכורי de III 6 suggère la graphie תהום dans la restitution de VII 7. Par contre, le fait que אדוני est attesté 2 fois (IV 3 et 10) nous permet de douter un peu de la lecture אדני en II 7. On remarquera encore les graphies זואת (V 6) et ושמואל (II 14), ainsi que les suivantes, de portée morphologique : עודך (V 13) et כגדול (II 7). Il faut enfin ajouter 19 autres cas de *mater lectionis waw*, dont 6 seulement sont sans rival défectif dans le TM: בצקון (V 17), ואבדון (VII 8), משגעון (II 14), ועורון (II 14), ותמהון (II 14) et ציון (IV 12). Soit au total 126 cas de graphie pleine de ce genre, auxquels

on ne peut opposer, en plus des 2 cas déjà relevés, que le problématique כתהו ou מתהו de III 3.

b) Le *waw* note également le timbre *u*. Il y a 6 cas à remarquer dont 2 sont classiques : כוסרכה (v 17) et גבורתכה (VI 9); 2 connaissent dans le TM des graphies défectives : מנוחה (IV 2) et צור (v 19); un seul enfin n'y a que ces dernières : ופעולתם (II 19). Le dernier cas est, semble-t-il, un *hapax* : ונסויים (v 18) et suggère, immédiatement avant lui, la restitution נגועים.

c) Il faut encore mentionner le mot incomplet]אוז (III 2), où le *waw* peut noter *o* ou *u*.

3° La *mater lectionis yod* est également bien attestée, mais l'usage est ici plus flottant. On a bien הנביאים (III 13), הקימותה (IV 6), לדויד (IV 6), נגיד (IV 7), ויביאו (IV 10), המכשילים (IV 17), הצילנו (VII 2), והצילה (VI 12) et les trois formes non massorétiques בנסייכה (VI 7), ובנגיעיכה (VI 7) et ציריעיהמה (VI 16) dans lesquels la graphie est pleine au maximum; mais par ailleurs on relève מדרכינו (v 20) là où l'on attendrait au contraire מדריכנו. D'ailleurs le scribe se conforme déjà à un usage de type classique pour des pluriels comme חיים (v 2; VI 14) et חוליים (III 8), aussi bien que pour גוים (6 fois).

4° *Aleph* final est toujours noté dans כיא, soit 14 fois, dont une où il est seul conservé (v 15).

B. Malgré ces très nombreuses graphies pleines, on remarquera que le scribe emploie bien des fois des *graphies défectives* inattendues.

1° C'est ainsi qu'il omet l'*aleph* du verbe קרא. On lit en effet קרתנו (II 15) et קרתה (III 5), ce qui permet de restituer par analogie לקרתנו en III 13). Une fois pourtant il se reprend : ayant écrit נקר en II 12, il ajoutera ensuite l'*aleph* dans l'interligne. La même lettre est d'ailleurs omise dans ברתנו (III 4), מחטתנו (VI 3) et ולו (v 7) qui viennent respectivement de ברא, de חטאה et de לא. A ces faits, on opposera les 5 cas attestés de לוא (cf. *supra*) et la graphie חטאתם (v 10).

2° Il y a des cas d'omission inattendue du *yod* : לענו (II 12) est pour לעינו que l'on a en III 5 et v 10. Au lieu de הרננו au *hiphil* (VII 11) on attendrait הרנינו. Enfin rappelons מדרכינו (v 20).

II. *Morphologie.*

1° *Suffixe de* 3e *pers. masc. plur.*

Il revêt deux formes différentes. Après un nom singulier on a toujours ־ם : ainsi ופעולתם (II 19), מנחתם (IV 10), ארצם (IV 11; v 3), בארצם (v 3), לבבם (v 13) et חטאתם (II 10); d'où la restitution de ce

dernier mot en II 11. De même après un verbe : עשיתם (II 18), הדחתם (v 12, d'où la restitution en VI 13), בהמרותם (II 8), להשמידם (II 8) et לכלותם (v 8). Enfin après une préposition qui se joint au suffixe sans addition d'un *yod* : בם (II 8, d'où la restitution en VII 8), אותם (II 9), אתם (v 8). Notons enfin la possibilité d'un cas semblable après une lacune en II 19.

Par contre, on a la forme ־המה après un pluriel : אויביהמה (v 4), צוריעיהמה (VI 16), ou après une préposition qui se joint par le moyen d'un *yod* : עליהמה (II 9).

2° *Formes verbales.*

— A l'imparfait *qal* on garde dans ויעבודו (v 3) la vocalisation pleine que la ponctuation massorétique n'a conservée qu'à la pause.

— A l'infinitif *qal* devant suffixe, on notera le flottement attesté par לפקודכה (v 16) comparé à לעובדכה (VI 15).

— Il y a des formes allongées, plus ou moins emphatiques, à l'imparfait : ונבואה (v 17) et à l'impératif masculin : והצילה (VI 2). Des faits analogues sont connus dans la Bible massorétique.

— Enfin, pour l'infinitif de נטע, on a ולטעת (II 13); il n'y a qu'un cas semblable dans le TM : טעת en Qo III 2.

3° *Formes nominales.*

— On a remarqué יאודה (IV 6) pour יהודה, ce qui indique sans doute un affaiblissement considérable de l'aspiration du *hé* intervocalique, menant à la forme grecque Ἰούδα.

— On peut voir en כרעי (IV 7) l'équivalent de כִּרְעֵי. Quoi qu'il en soit de la forme, il est certain que le *yod* note la troisième radicale primitive.

— C'est enfin dans les ségolés que l'on a le plus de surprises. On a כגדול (II 7) là où l'on attendrait כגודל. Cette forme est-elle réellement l'adjectif גדול employé substantivement? Certains cas de la Bible massorétique sont ainsi interprétés : cf. p. ex. Ex XV 16 d'après Gesenius. Ou bien est-ce simplement une variante graphique de גודל? J'opterais volontiers pour cette seconde possibilité, d'autant plus que l'on a en VI 7 נגיע pour נֶגַע, cas déjà connu à Qumrân. L'on pourrait alors interpréter dans le même sens בנסוכה (VI 7), qui viendrait d'une forme נסוי*. Et l'on comprendrait aussi qu'en VI 8, après correction, il faille lire fianlement נפישנו, qui correspondrait à un נפיש*, équivalent de נפש. Même צוריעיהמה (VI 16) décélerait un צירוע* équivalent de צרעת « lèpre ». Tout cela, bien sûr, si toutes ces additions de *yod* n'ont pas

seulement une valeur graphique. Ces formes ne sont d'ailleurs pas d'un emploi constant, et l'on a tout de même 11 fois les ségolés dans des graphies tout à fait classiques, et en particulier נפשנו en VI 17.

4° *Adverbes.*

שמה et שם sont interchangeables : comparer V 12 et VI 14.

5° *Prépositions.*

Remarquer אליכו (III 10) équivalent de עליכו. L'affaiblissement du *'aïn*, qui provoque ici la confusion de אל et de על, est un fait bien connu par le TM.

D'autre part, עודך (V 13) correspondrait en hébreu massorétique à עֲדֶיךָ*. Il est difficile de dire si la forme vient directement de עוד, ou s'il y a eu confusion, ou encore si nous sommes en présence d'une faute ou du reflet d'une prononciation particulière.

6° *Conjonctions.*

Relevons seulement כיאם (IV 13) écrit en un seul mot, fait déjà connu à Qumrân mais absent du TM.

III. *Vocabulaire.*

Au point de vue lexicographique, qu'il suffise de noter les faits suivants :

הודות (VII 4) est bien le pluriel de *הודה, et il faut le distinguer de l'infinitif *hiphil* de ידה. בריאותיו (VII 9) atteste un sens affaibli de בריאה, que la Bible a seulement en Nb XVI 30 avec la valeur de « chose inouïe ». Notre texte lui fait dire simplement « créature » et le rapproche ainsi du sens qu'il a par exemple en CD. Enfin les mots נסיו* « épreuve » et צירוע* « lèpre » sont, à ma connaissance, des mots nouveaux.

Révision.

Le manuscrit que nous étudions n'est pas, il faut le dire, des plus soignés, et l'on peut se demander si, même dans son état définitif, il n'y reste pas une faute de copie. ויביאו (IV 10) est en effet plutôt difficile à interpréter correctement dans l'ensemble de la phrase, et l'on peut penser que le modèle avait והביאו. Ceci indiquerait en même temps que la copie n'est pas de la main de l'auteur. A vrai dire, il peut y avoir eu plusieurs auteurs, puisqu'il s'agit d'un recueil de textes

de genres divers. Néanmoins, une fois son travail terminé, il est clair que le scribe s'est relu, ou plutôt a été relu par un autre. En voici les preuves :

1° Deux fois il ajoute en interligne une *mater lectionis* qu'il préfère finalement noter : וחרוני (v 5) et ברכותיכה (v 16). De ces deux cas il faut rapprocher נקרא (II 12) qui indique que l'*aleph* final n'était pas prononcé.

2° Huit fois il corrige son texte, estimé sans doute fautif.

— En IV 3, מכול לארץ, reflet probable d'une prononciation où le *hé* n'était pas senti alors que le *lamed* avait tendance à se géminer, est corrigé en מכול הארץ, graphie correcte, par simple tracé du *hé* sur le bas du *lamed*.

— En VI 8, תישנו devient נפישנו par surcharge de la première lettre qui devient *nun*, et addition du *pé* dans l'interligne. Il est possible sans doute que le scribe, par distraction, ait simplement mal lu son modèle; mais on pourra trouver curieux qu'après צרת il ait d'abord écrit *taw* au lieu de *nun*, et l'on pourrait bien avoir ici la trace d'une prononciation assimilante où *-tn-* donnait *-tt-*. Le cas serait alors analogue au précédent.

— En V 15, אפו est corrigé en אפכה par modification du *waw* en *kaph* et addition interlinéaire du *hé*.

— En VI 6, הלכו devient הלכנו par addition du *nun* dans l'interligne.

— En VI 7, מכשילים devient המכשילים par addition d'un *hé* minuscule placé tant bien que mal en exposant entre deux colonnes.

— En VII 6, si le *mem* final de מלאכים a vraiment été gratté, on aurait une lecture définitive מלאכי רקיע קודש qui change le sens; mais il est surprenant de ne trouver nulle part l'article.

— En VII 11, l'incorrect להל, explicable peut-être encore par la faiblesse de l'articulation des gutturales, est modifié en לאל par surcharge du *hé* qui le transforme en *aleph*.

— En III 7 enfin, le cas est plus difficile. On avait d'abord ותבנו (?) mais les deux dernières lettres semblent avoir été plus ou moins effacées pour que disparaisse le suffixe exprimé plus loin par אותנו, le verbe étant corrigé en ותרב par addition du *resh* dans l'interligne.

3° Neuf fois enfin le scribe ajoute des éléments du texte qu'il a oubliés. Ne comptons pas le suffixe de בריתכה (v 9) et le *taw* de לדורות (VI 9), mis en exposants en fin de ligne, probablement pour ne pas trop mordre sur la marge. Les cas en question intéressent le plus souvent un mot : נחשבו (III 3), רעים (III 8), ועורון (III 14), אל (v 19), אדוני (VI 3), et peut-être]אש (IV 15) et י... (VII 4). Mais deux fois il s'agit de tout

un membre de phrase : על כול חטאתם (II 11) et אשר השלחתה בנו את אויבינו (VI 8).

Il serait évidemment intéressant de savoir si ces corrections ont été apportées en cours de copie ou une fois le manuscrit terminé. Le plus probable est d'ailleurs que les deux cas se présentent, et de toutes façons la plupart du temps nous n'avons pas les éléments nécessaires pour en juger.

Signes ornant le texte.

Quoi qu'il en soit, le manuscrit dans son état actuel est muni de signes qu'il faut maintenant essayer d'interpréter. On se rappelle les difficultés rencontrées par les commentateurs en présence des divers symboles qui ornent le texte de certains manuscrits de la grotte 1 : 1QS, 1QIs[a] et 1QpHab. Le P. Martin, qui a dernièrement étudié la question de très près, ne semble d'ailleurs pas l'avoir définitivement élucidée [26]. Ces signes indiqueraient selon lui, suivant les cas, des passages importants par leur contenu et des thèmes, ou bien des débuts de paragraphes et des mots, ou encore des lacunes à combler. Voyons donc comment les choses se présentent dans notre document.

Il faut distinguer deux catégories de symboles :

1° A l'intérieur même du texte, en VII 4 après השבת, une sorte d'apostrophe est intercalée, apparemment de la main même du scribe. Ici il n'y a guère de problème : il s'agit sans doute possible de séparer le titre de la section « hymnes pour le sabbat » du début du premier morceau du groupe.

2° Mais il y a aussi des signes marginaux, ou plus exactement un même signe qui se retrouve, avec de légères variantes, au moins quatre fois. Il s'agit d'une espèce de « 3 » plus ou moins grand et plus ou moins net, orné ou non en haut et à gauche d'un trait vertical. Le signe le plus semblable reconnu jusqu'ici se trouve en 1QpHab I 12, où il paraît se référer à la colonne située à sa droite, sans qu'on puisse toutefois définir exactement sa fonction [27]. On a cependant suggéré qu'il était en rapport avec le travail d'un correcteur [28], et je crois que cette hypothèse trouve dans notre texte une confirmation formelle.

[26] M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, I, Louvain, 1958, p. 171-189 et 193-200.

[27] M. Martin voit ici un signe en forme d'X : cf. *op. cit.*, I, p. 193.

[28] M. Martin, *op. cit.*, I, p. 194 (à propos des signes en forme d'X).

Voici les cas :

— Entre IV 3 et V 3, signe en forme de 3 assez large avec trait vertical. Il est juste en face de לארץ corrigé en הארץ, et se référerait donc à la colonne de droite.

— A la fin de VI 2, signe en 3 mal formé et petit. Situé en face de אדוני ajouté au-dessus de la l. 3, il peut renvoyer à cette correction, ou encore à une autre qui aurait pu se trouver dans les parties perdues de la l. 2. En tout cas, sa position permet de penser qu'il renvoie à la colonne de droite.

— En face de l'espace blanc qui, en VII 3, précède le début de la section du sabbat, signe plus complexe mais en partie détruit, où l'on croit reconnaître la forme de 3 avec trait vertical. Placé juste en face du barbouillage indistinct au-dessus de ביום, il doit se référer à cette correction, mais cette fois à gauche, comme l'indiquait déjà sa position.

— En face du début de VII 11, petit signe en forme de 3, gratté ou effacé en partie, et légèrement au-dessus du niveau de la ligne. En face de lui, להל est corrigé en לאל, et le symbole doit y renvoyer, donc à gauche comme sa position l'indiquait d'ailleurs.

— A la fin de V 2, on remarque enfin des traces qui peuvent appartenir à un signe incomplet en forme de 3 avec trait vertical. Si la supposition est correcte, le symbole peut avoir renvoyé à une correction dans la partie détruite de V 2, donc à droite étant donné sa position.

Il est d'autre part évident que dans deux de ces cas (VII 3 et 11) le symbole pourrait bien indiquer un début de section ou de morceau. Il vaut cependant mieux adopter une interprétation qui soit valable pour l'ensemble, et nous avons plutôt affaire à des marques placées par un correcteur en face de certains passages à retoucher. Dans ces passages tout au moins, les retouches auraient été faites une fois la copie achevée, et sur la suggestion d'un confrère ou d'un supérieur. Il est plus difficile de se prononcer dans les autres cas.

Métrique.

Il serait intéressant de considérer le texte de notre manuscrit du point de vue de la technique poétique, et très spécialement de la distribution des accents dans les vers et du groupement des vers en strophes. On ne peut malheureusement pas dire que les règles de la poésie hébraïque soient établies avec certitude, et d'autre part il est bien

probable qu'au IIe siècle avant J.-C. on ne posait pas les accents aux endroits mêmes où les indiquerait une ponctuation de type massorétique. L'état de la langue lui-même paraît trop différent de ce qu'il sera pour les rabbins du moyen âge pour que l'on puisse se lancer sans risque.

Néanmoins, ces réserves faites, on a tenté de retrouver le rythme possible, surtout pour la grande confession qui remplit presque tout le document publié ici. La disposition de la traduction essaie de rendre compte de l'agencement des stiques. Les ensembles rythmiques semblent être de 2 à 5 accents et les strophes de 2 à 8 vers... La question présente donc quelque difficulté, et il vaudra mieux laisser à des spécialistes compétents le soin d'y voir plus clair. Il ne sera pas inutile, par exemple, de comparer la prosodie et la métrique de ce texte à celles de 1QH.

Attaches littéraires et date de composition.

Nous avons vu que le manuscrit qui nous est parvenu de ce document composite peut avoir été copié aux environs de 150 avant J.-C. Mais à quelle époque les textes qu'il contient ont-ils été composés? Les indices de révision suggèrent d'abord qu'il s'agit de pièces antérieures au scribe, ou tout au moins indépendantes de lui. De plus, même si les textes en question ont été écrits spécialement à des fins liturgiques — ce qui n'est pas absolument sûr, du moins pour le premier — il a fallu le temps de les réunir en recueil. Les indications que fournissent d'autre part les sources utilisées, et dont le commentaire détaillé tâchait de rendre compte, sont-elles en mesure de nous dire quel *terminus a quo* l'on peut fixer pour l'origine de ces morceaux? La seconde pièce étant très fragmentaire, et d'ailleurs d'un genre assez répandu de louange cosmique, ne nous occupons que de la grande confession, en nous limitant aux emprunts bibliques qui seuls permettent des évidences.

Voici la liste des passages dont on peut dire avec assez d'assurance que l'auteur s'est inspiré :

Ex IV 22.

Lv XXII 32; XXVI 40-44, 45.

Dt VIII, 5; IX 8; XXVI 7; XXVIII 27-28; XXX 1, 2; XXXI 20, 29.

1 R V 18; VIII 16.

Is XXVI 16; XL 17; XLIII 7, 23-24; XLIV 3; XLV 21; XLVIII 17, 18; L 1; LX 7; LXVI 18-19.

Jr v 19; xiv 22.
So iii 8.
Za vii 14.
Ps li 4; lxix 29; lxxviii 68.
Dn ix 4, 6, 7, 8, 11, 13, 16, 18, 19, 24.

Un simple coup d'œil sur ce tableau suffit à montrer qu'il est impossible de faire remonter très haut la composition de cette prière, puisqu'elle est émaillée d'emprunts et de réminiscences bibliques provenant parfois de textes assez tardifs. Si l'auteur utilise Is xxvi qui date de l'époque perse ou même de l'époque grecque, et surtout Dn ix dont le mieux qu'on puisse dire est qu'il est de peu antérieur à 165, il ne reste guère de marge. L'auteur du morceau peut être situé avec vraisemblance dans la première moitié du IIe siècle avant notre ère, et il y aurait assez peu de distance dans le temps entre la rédaction primitive et la copie que nous possédons.

Parmi les pièces bibliques de la littérature tardive qui appartiennent au même genre, on pourra se rappeler la grande confession de Ba i 15-iii 8 inspirée comme notre morceau de Dn ix, la prière pour la délivrance d'Israël de Si xxxvi 1-17, et le cantique d'Azarias en Dn iii 36-45. En bien des passages, les textes qu'utilisent ces morceaux sont les mêmes que les sources de notre document, mais il serait imprudent de conclure qu'il y a entre eux et lui une dépendance quelconque. La question mériterait cependant un examen approfondi.

Le cadre liturgique.

Quoi qu'il en soit, les pièces contenues dans ce document ont été mises en recueil pour être utilisés dans une liturgie. Nous avons vu en vii 4 l'indication claire הודות ביום השבת « hymnes (à réciter) le jour du sabbat ». Ceci laisse entendre que ce qui précède était destiné à un autre jour de la semaine. Or parmi les 32 autres fragments du même texte non publiés ici, un seul porte une indication du même genre : le fr. 5, où l'on peut reconstituer en ii 5 הרביעי ם[יום הודות] « hymnes (à réciter) le 4e jour ». Cela vient après la fin d'un autre morceau et une ligne en blanc, et l'on suppose encore que les passages antérieurs devaient être dits un autre jour. Le problème se pose alors de savoir pour chacun des deux cas quel était cet autre jour, et combien de jours de la semaine étaient ainsi désignés dans la collection pour la récitation des prières.

Si les jours sont disposés dans l'ordre numérique normal, on pen-

sera facilement que le début du fr. 5 contenait un texte destiné au 3e jour, et que les col. I à VII 2 données ci-dessus portent des morceaux pour le 6e jour. On aurait ainsi au moins quatre jours attestés : mardi, mercredi, vendredi et samedi. Ceci pourrait bien être confirmé par l'examen des thèmes reconnus dans les textes.

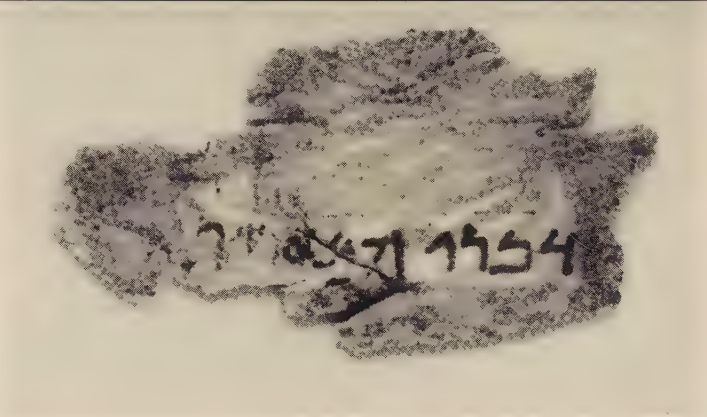
La partie centrale des deux fragments publiés ici est en somme une lamentation ou confession nationale, que l'on peut diviser comme suit :

Col. I. Infidélité des pères.
Col. II-III. Prière pour demander la fidélité.
Col. III. Élection d'Israël et châtiment de l'infidélité.
Col. IV. Élection de Jérusalem, Israël, Juda, David. Gloire et prospérité.
Col V. Infidélité d'Israël et punition. Fidélité de Dieu et pardon.
Col. V-VI. Épreuve.
Col. VI. Fidélité actuelle. Prière pour la délivrance.
Col. VII. Action de grâces finale.

Tout cela, venant immédiatement avant les hymnes de louange du samedi, conviendrait parfaitement au vendredi. On pourra observer que selon le calendrier sacerdotal ancien c'est le vendredi que tombe le jour des Expiations [29] dans le livre des Jubilés, ainsi que le jour de pénitence de Néhémie [30], à l'occasion duquel la Bible nous rapporte une grande prière liturgique (Ne IX 5-37) tout à fait analogue à la nôtre. C'est encore, d'après les Antiquités bibliques, XIX 7 [31], le jour de la ruine de Jérusalem, à laquelle d'ailleurs il est fait allusion en 4Q, et celui de l'arrivée des Hébreux en Terre promise aussi bien en Jos IV 19 que dans les *Dires de Moïse* de la grotte 1Q [32]. Enfin, d'après le texte sacerdotal de Gn I c'est le jour de la création de l'homme.

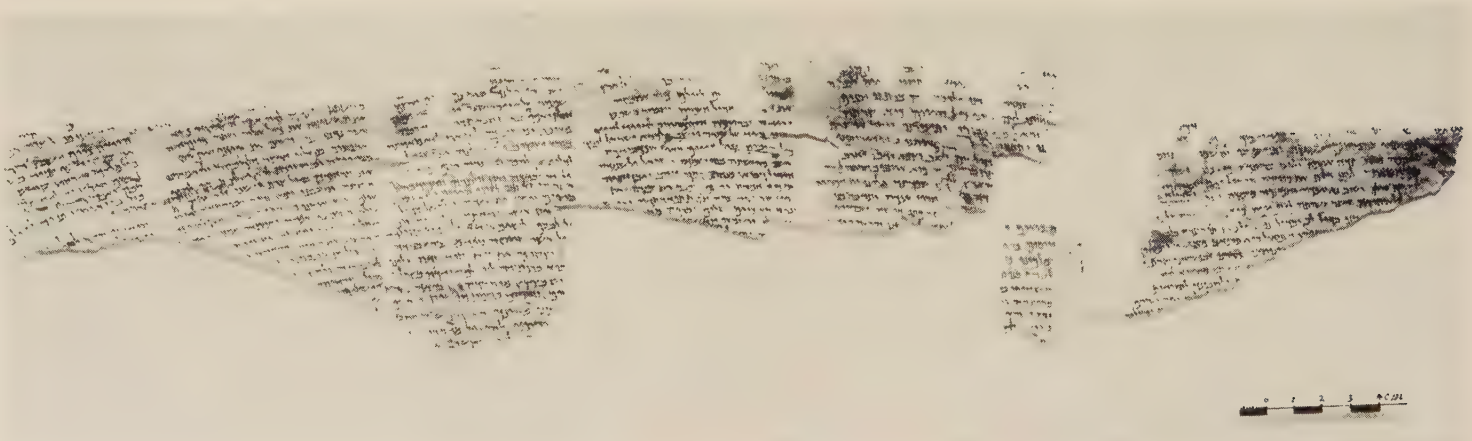
Certains de ces thèmes se retrouvent dans les fragments non publiés :
création de l'homme (fr. 3 et 6 II);
élection d'Israël (fr. 7; cf. III);
infidélité des pères (fr. 10; cf. II et V);
prière pour demander la fidélité (fr. 7; cf. II-III);
prière pour demander le pardon (fr. 7 et 10; cf. VI).

[29] A. JAUBERT, *La date de la Cène*, Paris, 1957, p. 27.
[30] *Ibid.*, p. 37.
[31] *Ibid.*, p. 57, note 3.
[32] 1Q22, III, 10, en *DJD* I, p. 94. Cf. A. JAUBERT, *op. cit.*, p. 56, note 2. Faut-il en rapprocher les quelques bribes du premier morceau de notre document, col. I ?



(Palestine Archaeological Museum photo 42613.)

a — Dos du fragment 3. Le titre (grandeur naturelle).

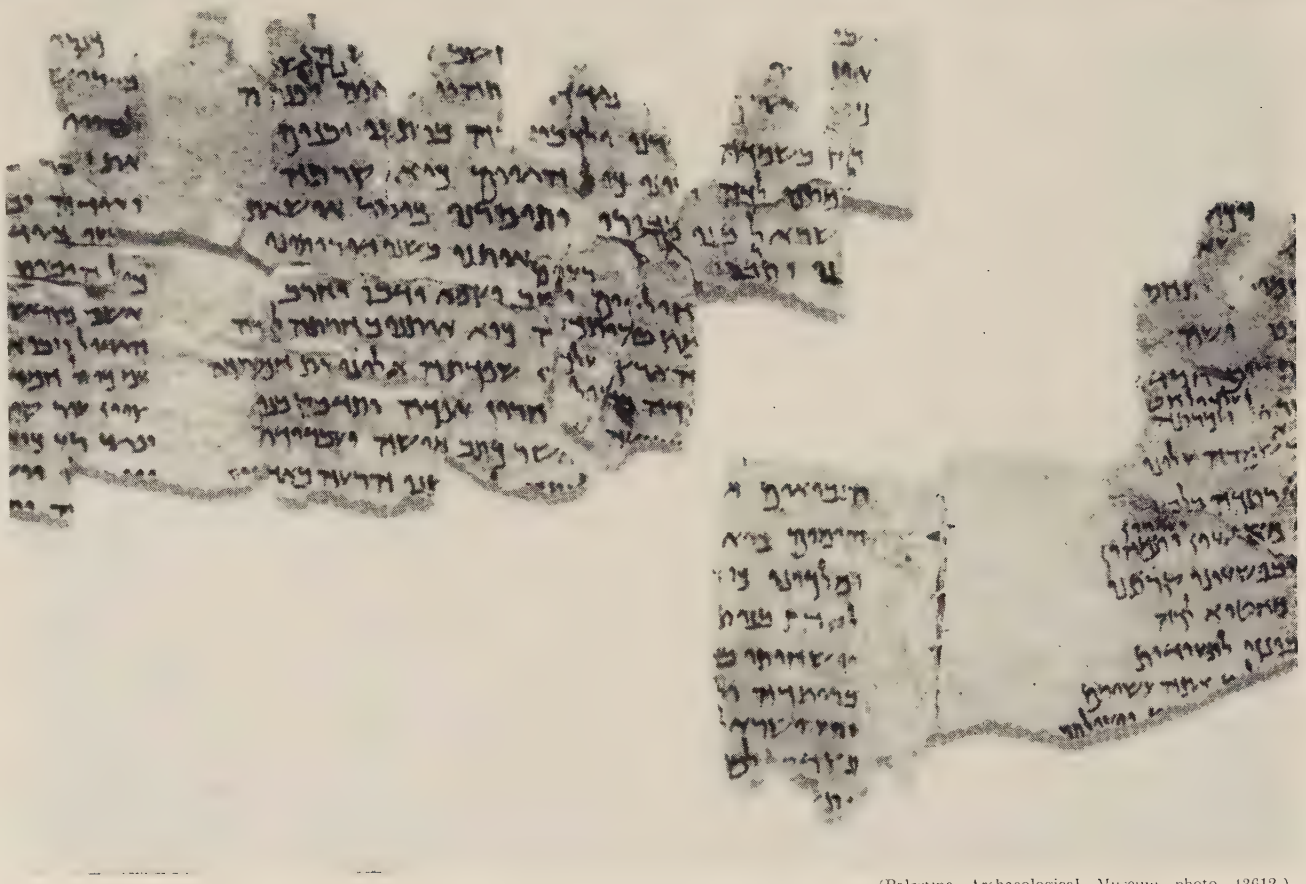


(Palestine Archaeological Museum photos 43611, 43612.)

b. — Fragments 1 et 2. Disposition d'ensemble.

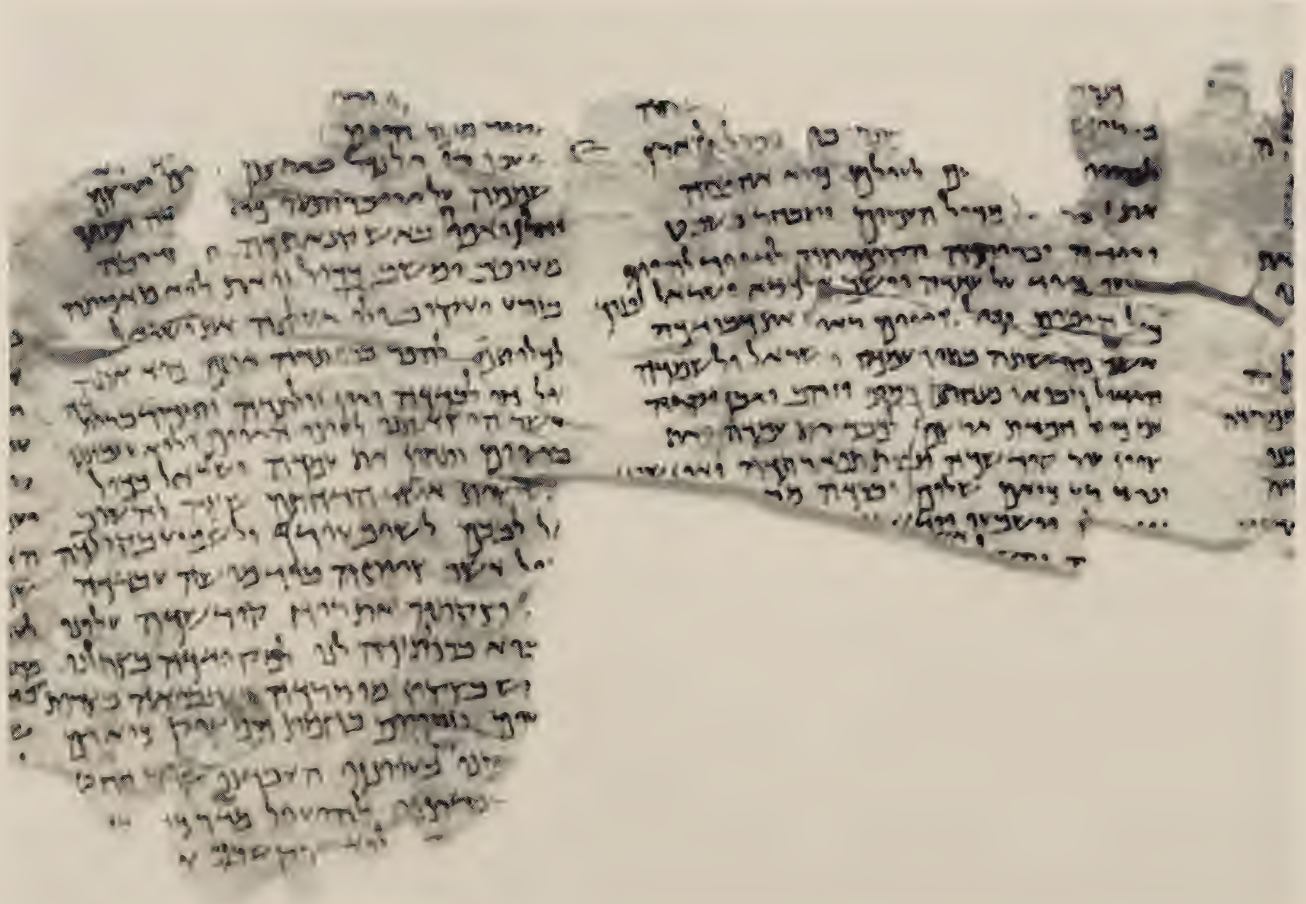
Qumran Grotte 4. — *Paroles des Luminaires*.

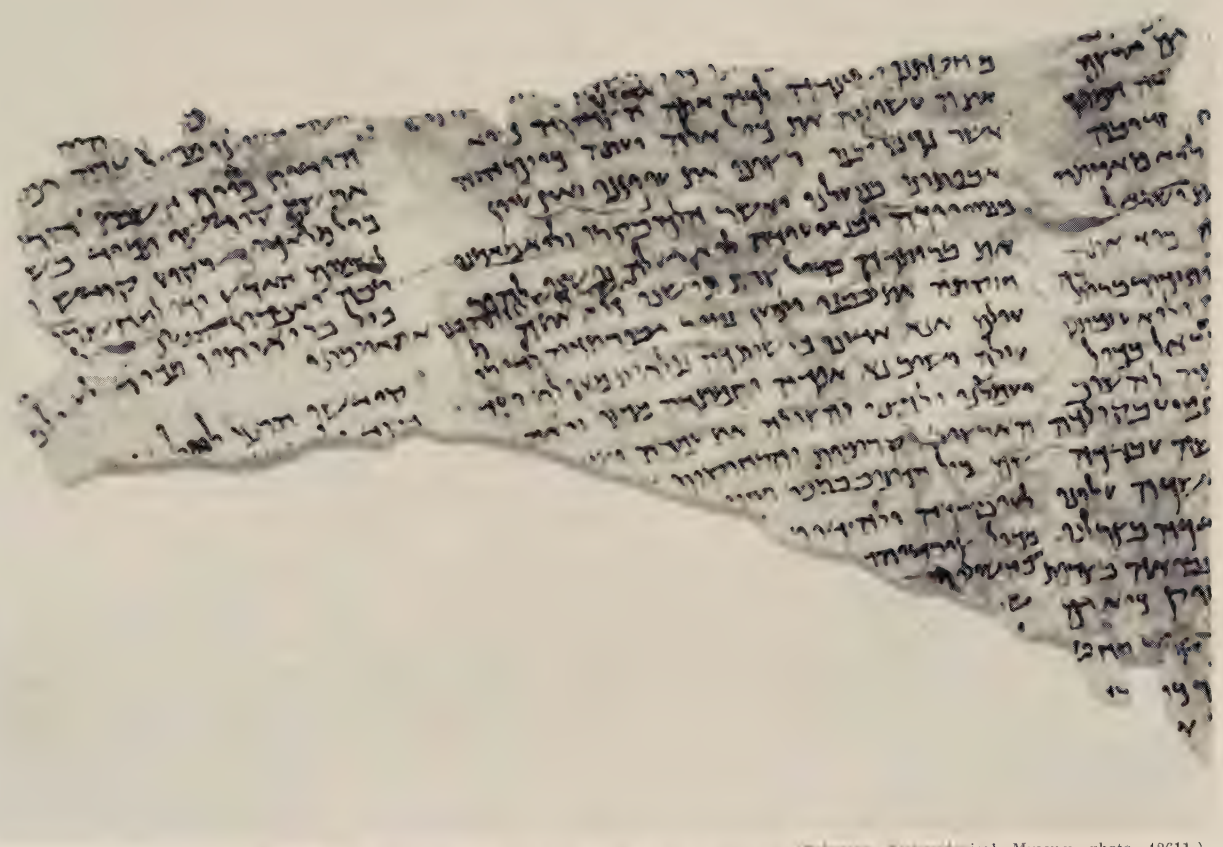
(British Museum, photo. 43612.)



(Palestine Archaeological Museum photo 43612.)

Paroles des Luminaires. — Fr. 1-2, col. III (grandeur naturelle).





(Palestine Archaeological Museum photo 43611.)

Fragment des Zacharieus. — Fr. 1-2, col. VI-VII (grandeur naturelle).

Un passage sur la sollicitude de Dieu envers Israël (fr. 9) pourrait également entrer dans ce cadre.

Le mercredi, indiqué dans le fr. 5 II, est marqué par l'évocation de la théophanie du Sinaï, avec l'alliance et le don de la Loi. On retrouve ce dernier élément dans le fr. 6 I, qui pourrait donc être attribué au même jour. On remarquera aussi que dans Gen I c'est le jour de la création des luminaires[33], et que dans le calendrier des Jubilés c'est le jour le plus important de la semaine, peut-être en raison de la place centrale qu'il y occupe, à égale distance entre deux sabbats[34]. Il commence les trimestres, et c'est le mercredi que l'on célèbre la Pâque et les Tabernacles[35]. Il est alors possible que sa prééminence explique le titre de notre recueil : דברי המארות « paroles des Luminaires[36] ». Que les luminaires soient considérés ou non comme des anges[37], il est certain en effet qu'ils règlent les temps[38] et donc la liturgie.

Le samedi enfin est marqué par des louanges où l'on fait intervenir toute la création : cf. VII 4 ss.

Quelles que soient les conclusions à tirer de ces constatations sommaires, il sera utile d'en enregistrer les données, ne serait-ce que pour les confronter avec ce qui nous sera révélé plus tard par d'autres textes de Qumrân.

Signification et importance.

Le document publié ici est, à mon avis, d'intérêt multiple, surtout par le fait qu'il appartient, au double point de vue textuel et scribal, à une couche ancienne de la documentation retrouvée sur les bords de la mer Morte. A la science de l'écriture hébraïque il apporte un jalon nouveau, entre les plus anciens manuscrits et le premier rouleau d'Isaïe de la grotte 1Q. Par la langue elle-même qu'il nous révèle il est intéressant sur plus d'un point, et il corrobore au moins avec autorité

[33] A. Jaubert, *op. cit.*, p. 24 et 44.

[34] *Ibid.*, p. 42 et note 2.

[35] *Ibid.*, p. 26-27.

[36] Il n'est d'ailleurs pas du tout certain que ce titre attribue la parole aux luminaires, car דבר peut avoir un autre sens que « parole ». On se rappellera qu'en 1-2 Rois et 2 Chroniques il entre dans des expressions qui ont par exemple la valeur d' « actions (ou actes) d'un tel ». Et c'est même un livre qui peut être ainsi nommé. Dans un titre de ce genre, דברי indique parfois tout simplement qu'il est question de telle ou telle chose : ainsi ספר דברי הימים signifie « annales ». Pourquoi דברי המארות n'aurait-il donc pas le sens de « liturgie d'après les luminaires », autrement dit « office selon les jours de la semaine » ?

[37] Les étoiles symbolisent des anges en *1 En.* LXXXVI 1, 3; LXXXVIII 1. Sur les luminaires et la fête des Luminaires, cf. A. Jaubert, *Jésus et le calendrier de Qumrân*, dans *NTS*, VII, 1960/1, p. 9-10.

[38] Toute une partie de *1 En.* (LXXII-LXXXII) est appelée « Livre des Luminaires ».

bien des constatations déjà faites. De plus, grâce à son utilisation abondante de la littérature biblique et plus particulièrement du Pentateuque et des Prophètes, il est en mesure de nous éclairer sur un état ancien du texte et de son exégèse. Les quelques points de contact en particulier avec 1QIs^{a}, dont la copie lui est postérieure, ne manquent pas d'être instructifs. Par ailleurs, si la pensée que véhiculent ces colonnes n'est pas des plus originales, on y trouvera tout de même, pour un détail ou l'autre, des points de repère qui permettront d'apprécier son évolution un siècle et demi au moins avant l'ère chrétienne.

Mais le point capital est sans doute l'attestation d'une liturgie ancienne pour certains jours au moins de la semaine, selon des normes qui paraissent conformes à ce qu'on attendait dans le cadre de l'ancien calendrier sacerdotal. Et cela est d'autant plus important que nous ne sommes pas encore en pleine atmosphère de secte comme dans le rouleau de la Règle et ses annexes, dans les Hodayôt ou dans le Document de Damas. Ce n'est pas encore la période proprement essénienne. Les textes sont beaucoup plus apparentés à ceux de la Bible qu'à ceux de la secte de Qumrân. Il n'y a aucune allusion au Maître de Justice ni à aucune personnalité vénérée qui aurait cristallisé les croyances et les espoirs, et les perspectives messianiques sont encore purement davidiques. Tout au plus peut-on deviner qu'un groupe de fils d'Israël, se souvenant des péchés des ancêtres, veut renouer avec l'Alliance en se proclamant désormais fidèles. Et cette littérature, bien connue par ailleurs, est de caractère collectif sinon national, et l'on est encore loin du ton personnel si marqué dans les Hodayôt.

Tout cela peut être important. Si nous sommes à un moment où le Maître n'a pas encore fait sentir son influence, on pourra voir dans ces textes une relique de la piété assidéenne de l'époque des Maccabées, et nous plongeons par là jusqu'aux racines sacerdotales de ce qui deviendra plus tard la société de caractère sectaire avec laquelle il nous est donné de revivre grâce à tant d'autres manuscrits du désert de Juda.

Bordeaux, le 2 janvier 1961. Maurice Baillet.

UN COMMENTAIRE ARMÉNIEN D'ÉZÉCHIEL

FAUSSEMENT ATTRIBUÉ A SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE

Lorsqu'il mentionne dans son chapitre sur saint Cyrille un grand nombre de petits fragments patristiques sur l'Ancien Testament trouvés dans des chaînes exégétiques, Berthold Altaner ne dit rien d'un commentaire d'Ézéchiel [1]. Otto Bardenhewer [2], de son côté, sans pouvoir signaler un commentaire d'Ézéchiel, se réfère à Migne (*PG* LXX 1457-1462) pour noter l'existence de quelques 'Katenen-fragmente' d'Ézéchiel et de Daniel, originaires de la *Nova Patrum Bibliotheca* de Mai [3]. Bien que nous n'ayons pu consulter les ouvrages de Ph. E. Pusey dans ce domaine, nous croyons pouvoir dire que les patrologues et les exégètes ne considèrent pas saint Cyrille d'Alexandrie comme un commentateur du prophète Ézéchiel [4].

Néanmoins, il y a déjà quelques années, cette question a été soumise aux patrologues par le R. P. L. Mariès, s. j., qui a cru avoir retrouvé un commentaire plus ou moins suivi sur Ézéchiel dans des manuscrits arméniens, où il est attribué à saint Cyrille. Or, Bardenhewer a indiqué à plusieurs reprises la possibilité de retrouver dans les textes orientaux mainte œuvre patristique dont le texte semblait perdu. En parlant de saint Cyrille il le dit même explicitement [5]. Il vaut donc la peine d'examiner la « découverte » de Mariès.

Jusqu'à présent on n'a pas étudié systématiquement la tradition manuscrite arménienne des œuvres du patriarche d'Alexandrie. Les histoires générales de la littérature arménienne semblent ignorer,

[1] Berthold Altaner, *Patrologie* [5]. Fribourg-en-Br. 1958, par. 56, p. 254 : « In Katenen erhalten sind z. T. umfangreiche Bruchstücke zu andern alt Büchern (z. B. zu Ps. 1-119). »

[2] Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* [2], t. IV, Fribourg-en-Br., 1924, pp. 39 et 40.

[3] T. 2-3, Rome, 1844/45 : *In Ezechielem*, t. III, pars I, p. 137 sq. Voir : Mai, *Spicilegium Romanum*, t. VI, Rome, 1841, Praef. xxxvi-xxxviii.

[4] Voir : W. A. Irwin, *Ezechiel Research since 1943*, dans *Vetus Testamentum*, III 1953 pp. 54-66. Même dans la bibliographie contemporaine de *Biblica*, consultée depuis XIX 1938, on ne trouve rien sur cette question.

[5] Otto Bardenhewer, *Geschichte...* (voir note 2), p. 30 : « Die alten Übersetzungen von Schriften Cyrills kommen deshalb für die Kritik des griechischen Textes erst in zweiter oder dritter Linie in Betracht. Um so schätzenswertere Dienste leisten sie für die Ausfüllung der mannigfachen Lücken der griechischen Überlieferung. »

elles aussi, l'existence d'un commentaire de saint Cyrille sur Ézéchiel. Ni Zarbhanalian ni Thorossian n'en parlent [6]. L'histoire plus récente de la littérature arménienne de Manuk Abeghian ne donne pas de renseignement plus précis [7]. Le R. P. L. Mariès avait donc le droit de parler d'une découverte quand il trouva, dans un manuscrit arménien contenant le texte d'Hippolyte de Rome *Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, un commentaire d'Ézéchiel, que le titre attribuait à saint Cyrille. D'ailleurs Mariès possédait trop l'expérience de la critique littéraire pour ne pas être réservé devant sa propre découverte. Aussi écrivait-il dans sa conclusion générale :

« Pour le commentaire de Cyrille d'Alexandrie sur Ézéchiel, dont le ms. *Jérus. 347* nous aurait conservé une large portion (sur les dix premiers chapitres), on ne peut se prononcer encore. Avant de parler de découverte il faudra au préalable étudier ce commentaire dans *Etchmiadzin 1293* (anc. catal.) où il se trouverait au complet, et voir si, oui ou non, il est authentique. Au cas où l'authenticité serait démontrée, le manuscrit *Jérus. 347* constituerait un second témoin, partiel mais important, plus important que *Oxford, Bodl. 71* qui ne contient que des extraits sur les chapitres I et IV [8]. »

Quand j'étais de passage à Jérusalem [9], le R. P. P. Benoit attira mon attention sur ce problème et mit généreusement à ma disposition les notes et les micro-films qu'il avait rassemblés après avoir lu la plaquette de Mariès. Le R. P. Benoit avait déjà réussi à identifier la traduction arménienne et c'était le principal. Maintenant, grâce à des recherches plus avancées dans les collections de manuscrits de Jérusalem et plus tard de Venise nous sommes à même de préciser la découverte de Mariès. D'après celui-ci, on trouve dans le ms. 347 de Jérusalem (couvent arménien des saints Jacques) du fol. 153^{v}-192^{v} (ou 193) un commentaire de saint Cyrille sur Ézéchiel, dans lequel sont traités à peu près les dix premiers chapitres du livre. On savait depuis quelque

[6] G. Zarbhanelean, *Matenadaran haykakan t'argmanut'eanç naxneaç*. Venise, 1889; H. Thorossian, *Histoire de la littérature arménienne des origines jusqu'à nos jours*. Paris 1951.

[7] Manuk Abełean, *Hayoç hin granakanut'ean patmut'iwn*. Vol. I, Beyrouth 1955.

[8] Louis Mariès, *Hippolyte de Rome sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse. Notes sur la tradition manuscrite, texte grec, versions arménienne et géorgienne*. (Collection Budé.) Paris, 1935, p. 59. Voir aussi : chap. II : *Cyrille d'Alexandrie : Commentaire sur Ézéchiel*, p. 30-33. Dans une conversation personnelle le R. P. Mariès (mars 1956) m'a communiqué qu'il n'a fait depuis l'apparition de sa plaquette aucune étude plus approfondie de cette question.

[9] Nous profitons de l'occasion pour remercier vivement nos confrères, les RR. PP. Benoit et de Durand, ainsi que le R. P. Paul Ananian de Venise et Mgr Norair Bogharian de Jérusalem (couvent arménien), et surtout l'Organisation Néerlandaise des Pures Recherches (Z. W. O.) qui a rendu possible notre voyage à Jérusalem.

temps que la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford contient le manuscrit arménien e 35 (nº 71 dans le catalogue publié), où se trouve un commentaire du même genre, que le titre attribue à saint Cyrille (fol. 2-fol. 27v) et que Mariès identifie avec le commentaire de Jérusalem. Pourtant le meilleur témoin de notre texte reste le manuscrit d'Etchmiadzin (maintenant dans la Matenadaran de Erivan), numérotation ancienne 1293, étudié dans un article de la revue *Ararat* 1917.

Le R. P. Benoit avait déjà constaté que le commentaire de Jérusalem ms. 347, fol. 153v-192v est une traduction arménienne incomplète d'un commentaire grec bien connu sur Ézéchiel : celui de Théodoret de Cyr. Nous n'allons pas résoudre le problème de savoir comment, dans le milieu monophysite d'Arménie, un ouvrage de Théodoret de Cyr, le dyophysite par excellence, a pu entrer dans la tradition littéraire sous le patronage de son plus illustre adversaire contemporain, Cyrille d'Alexandrie [10]. Nous ne voulons ici que présenter la tradition textuelle trouvée dans quelques manuscrits arméniens.

Manuscrits du couvent des saints Jacques à Jérusalem [11].

Le ms. 347 n'est pas daté, mais il ne remonte pas au-delà du XIVe siècle. Reliure solide en cuir sur bois, de couleur rouge et brune. Le papier est un peu luisant, de couleur brune foncée, sans filigrane. Les folios sont numérotés, au nombre de 198; au fol. 2r commence une numérotation des cahiers; le fol. 198v porte 19 comme numéro de cahier. Le texte a été écrit sur la page entière 250 × 170 (215 × 125) en *bolorgir* ferme. Les divers titres sont à l'encre rouge.

Le contenu du manuscrit se résume au mieux par le titre même, *žołovacoy meknut'eanç* (recueil de commentaires). Des fragments du texte ont été publiés, il y a quelques années, dans la *Patrologia Orientalis* [12], à savoir les commentaires d'Hippolyte de Rome, *Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse* (fol. 50v-53v et fol. 99-

[10] En ce qui concerne la littérature que le parti chalcédonien d'Arménie produisit pour combattre l'Église grégorienne monophysite, voir l'article de Gérard Garitte, *Un opuscule grec traduit de l'arménien sur l'addition d'eau au vin eucharistique*, dans *Le Muséon*, LXXIII, 1960, p. 297-310, et les œuvres citées dans cet article.

[11] Pour les manuscrits de Jérusalem, on peut consulter les catalogues publiés de A. Siwrméean, *Mayr çuçak hayerēn jeragraç Erusałemi srboç Yakobeanç Vank'i*. Venise, 1948, et les volumes suivants. Norayr eps Połarean *Mayr çuçak jeragraç srboç Yakobeanc*. Trois volumes, Jérusalem, 1953, 1954 et 1956. Sur place, on peut en outre consulter un catalogue manuscrit contenant tous les fragments conservés, en ordre alphabétique selon les noms d'auteurs. Le manuscrit 347 est décrit par Mgr Norayr dans *Mayr çuçak*... vol. III, Jérusalem, 1954, pp. 256-258.

[12] Hippolyte de Rome, *Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*... Traduction française... et Notes par Maurice Brière, Louis Mariès, s. j., B.-Ch. Mercier, o. s. b., *Patrologia Orientalis*, t. XXVII, fascicules 1 et 2, Paris, 1954.

110v). Ici nous nous intéressons au commentaire qui figure fol. 153v-192v. A en croire le titre, il s'agit du commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur Ézéchiel. A l'aide d'un bref contrôle du texte nous espérons démontrer que nous sommes ici devant la traduction arménienne du commentaire bien connu sur Ézéchiel de Théodoret de Cyr (*PG* LXXXI 807-1256).

Au fol. 153v, *incipit* de notre commentaire : *Ոմանց մարմնաւոր աչաւք՛ ձևոց և գունից ստեղծան զատողք, և ընտրեն յորժամ իցեն ուղիղք՛ և մանաւանդ արդարադոյնք...* etc. Cet incipit correspond à l'incipit du commentaire sur Ézéchiel de Théodoret de Cyr, *PG* LXXXI 808 : Οἱ μὲν τοῦ σώματος ὀφθαλμοὶ σχημάτων καὶ χρωμάτων ἐδημιουργήθησαν δικασταί. καὶ δικάζουσιν ὑγιαίνοντες μὲν ὀρθῶς καὶ μάλα δικαίως... etc.

La comparaison de la suite des deux textes prouve que le texte arménien suit de près son original grec. A titre de confirmation nous donnons ici la fin de l' « hypothesis » du commentaire; en grec c. 815/16, en arménien fol. 156v : *զնոյն ինքն զԱստուած մարգարէիւ աղաչեսցուք, զիտութիւն մեզ տալ շնորհս, բեր աւն ի մեկնութիւնս մերձեսցուք* : Αὐτὸν τοίνυν τὸν τοῦ προφήτου Θεὸν διὰ τοῦ προφήτου παρακαλέσαντες τοῦ τῆς γνώσεως ἡμῖν μεταδοῦναι καρίσματος, φέρε τῆς ἑρμηνείας ἀψώμεθα.

Au fol. 156v, ligne 18, commence le livre I (*PG* LXXXI 816). Mentionnons en passant la traduction arménienne du commentaire sur le verset 5 du premier chapitre d'Ézéchiel (*PG* LXXXI 824 C) qu'on trouve dans le manuscript arménien fol. 160r en tête de page : *... լինել յայտագոյն* [?] *ոչ զնոյն տեսանել զաներեւութիցն զբնութիւնս*... etc., ce qui correspond au grec : ... εἶναι δῆλον, ὅτι οὐκ αὐτὰς ἐθεώρουν τῶν ὁρατῶν τὰς φύσεις... etc. Il est clair que le texte arménien est fidèle au texte grec de Théodoret selon Migne. Nous nous dispensons de donner les variantes, qui se présentent en dose normale, puisqu'il s'agit pour nous de l'identification du texte.

Tout est en règle jusqu'au fol. 190r où, sans aucune indication de sa part, le copiste fait un saut inattendu dont nous allons rendre compte. Le fol. 190r, neuvième ligne d'en haut : ... *և յարեայսմէ ի տեսլեանն զոր տեսի, եւ խաւսեցայ առ*... etc., correspond au texte grec de *PG* LXXXI 904 A *in fine* : Καὶ ἀνέβην ἀπὸ τῆς ὁράσεως, ἧς εἶδον. Καὶ ἐλάλησα πρὸς..., c'est-à-dire à la fin (v. 25) du XIe chapitre d'Ézéchiel. Le commentaire de Théodoret sur ce verset constitue la fin de son troisième livre (le commentaire entier se compose de 16 livres), mais dans le manuscrit arménien on ne trouve plus la traduction complète de la suite : quelques lignes avant la fin du IIIe livre, la traduction s'arrête soudain à cet endroit du texte arménien, 20e ligne du fol. 190r : ... *և աղաչեսցուք, զի յամենայն ազատ ի բայ վճարեսցուք սուտ,ս*

ստէպ յայժմու կենցաղոյս C'est la traduction du texte grec de 904 B, *in fine* : ... καὶ ἱκετεύσωμεν ἵνα πάσης λύμης ἀπαλλαγέντες, ἐνδελεχῶς μὲν ἐπὶ τοῦ παρόντος βίου...

A ce moment le texte arménien continue ainsi : *Մաւրուի ասէ առնելին խառնակութիւն· քանզի այս յայտնել ամաւթ հաւր անուանեաց. քանզի զսոյն և յաւրենսն հրամայէր...*, ce qui correspond au texte grec : Μητρυιαῖς φησὶ, συνεγίνοντο· τοῦτο γὰρ ἀποκάλυψιν αἰσχύνης πατρὸς ὠνόμασεν. οὕτω γὰρ αὐτὸ καὶ ἐν τῷ νόμῳ προσηγόρευσεν. C'est là le début du commentaire de Théodoret sur le verset 10 du chapitre XXII, qui se trouve au huitième livre du texte grec, *PG* LXXXI 1024, C. C'est-à-dire que, dans le texte arménien, le milieu du huitième livre de Théodoret fait suite à la fin de son troisième livre et que les chapitres intermédiaires sont absents de cette traduction.

A partir de cet endroit du fol. 190^{r}, la traduction suit normalement le texte grec jusqu'à la fin du huitième livre, où Théodoret achève son commentaire du chapitre XXII d'Ézéchiel. Le *desinit* de notre péricope, fol. 192^{v} *in fine*, est : ... *և յայտնութեան արդար դատաւորութեանն Աստուծոյ, որ հատուցանէ իւրաքանչիւր գործս իւր. նմա փառք...* etc., doxologie, ce qui correspond à la fin du texte grec du chapitre VIII, col. 1032 : ... καὶ ἀποκαλύψεως, καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, ὅς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. αὐτῷ ἡ δόξα..., etc., doxologie.

Le texte arménien de Jérusalem, ms. 347, fol. 153^{v}-192^{v}, n'est donc pas, comme l'affirme le titre du fol. 153^{v}, un commentaire inconnu sur Ézéchiel de saint Cyrille d'Alexandrie, mais une partie du commentaire de Théodoret de Cyr, édité dans Migne. La traduction arménienne contient : l' « hypothesis », les trois premiers livres (*PG* LXXXI 808-904) et la deuxième partie du huitième livre (col. 1024-1032) du commentaire de Théodoret de Cyr, c'est-à-dire l'introduction au livre d'Ézéchiel et le commentaire des chapitres I à XI et XXII, 10-31. A première vue, le résultat est décevant puisque l'espoir du P. Mariès d'identifier dans un manuscrit arménien un texte jusqu'ici inconnu ne s'est pas réalisé. Nous n'osons pas affirmer que cette déception résistera aux résultats d'un examen plus détaillé du texte arménien et de ses variantes : le changement de nom d'auteur est de soi un fait assez intéressant pour l'histoire de la christologie et il est fort possible que des remaniements aient été faits dans le texte en fonction de ce changement.

En examinant les autres manuscrits arméniens de Jérusalem, nous en avons retrouvé deux qui contiennent encore la même traduction arménienne du commentaire de Théodoret : les mss 208 et 882. A en

juger par le papier, l'écriture *(notragir)* et d'autres caractéristiques, ces deux manuscrits sont de date plus récente. Le ms. 208 a été décrit abondamment par Mgr Norair dans son catalogue des manuscrits arméniens de Jérusalem [13]. Mgr Norair m'a donné comme son opinion personnelle que les textes des mss 208 et 882, à cause des variantes, ne peuvent pas être une copie du texte décrit ci-dessus.

Le ms. 208 donne ce texte, p. 60-106. Seulement la distinction du texte d'Ézéchiel d'avec le commentaire de Théodoret y est mieux indiquée que dans le texte décrit ci-dessus. La même chose vaut pour le texte du ms. 882. L'*incipit* de la traduction dans le ms. 208 (p. 60) et son *desinit* (p. 105) correspondent à l'*incipit* du ms. 347, fol. 153^{v} et à son *desinit*, fol. 192^{v}.

Nous donnons quelques parallèles à titre d'exemple :

Ms. 208	*Ms. 347*
p. 60-65	fol. 153^{v}-158^{r} (citation au deuxième tiers de la page).
p. 103 au milieu	fol. 191^{r} (au deuxième tiers de la page).

Le ms. 208 fait le même saut que le ms. 347 :

p. 102 en haut	fol. 190^{r}, 11^{e} ligne d'en haut.

Les deux textes sont à partir de là à peu près identiques. Il faut noter seulement qu'après le saut que nous venons de signaler la distinction nette entre le texte d'Ézéchiel et le commentaire de Théodoret disparaît. Ceci vaut également pour le ms. 882.

Voici enfin une description du ms. 882 de Jérusalem. La reliure est en carton, couvert de papier rose; le texte, écrit en une colonne, bordée par deux verticales rouges (*notragir* 170 × 102), sur du papier de mauvaise qualité (209 × 145), a l'air peu soigné. Notre texte se trouve en troisième lieu, le manuscrit donnant d'abord un commentaire de Josué par saint Éphrem, puis un commentaire de Josué et des Juges par Eghiché. Le titre attribue explicitement le texte à saint Cyrille d'Alexandrie.

D'après Mariès, on retrouve notre texte dans un manuscrit d'Etchmiadzin, n° 1293 de l'ancien catalogue, dans lequel on aurait le commentaire au complet. Le R. P. Mariès croit que le manuscrit 71 (catalogue publié) de la Bibliothèque Bodléienne contient, lui aussi, le

[13] Norayr eps Połarean, *Mayr çuçak*... (voir n. 11), vol. II, Jérusalem 1953, pp. 201-202.

texte en question. Avant d'examiner ces deux manuscsits, nous voudrions attirer l'attention sur un manuscrit de Venise.

Manuscrit du couvent des RR. PP. Mékhitaristes de l'Isola di San Lazzaro [14].

En collaboration avec le R. P. Paul Ananian, j'ai pu étudier l'état de la question dans les manuscrits de Venise. Nous nous bornons à une brève notice, dans l'espoir que le R. P. Ananian aura l'occasion de publier des détails supplémentaires sur le manuscrit et sur le texte. Le commentaire d'Ézéchiel se trouve uniquement dans le manuscrit 678 (n° 305 dans le catalogue publié), fol. 22r à fol. 48r, et il est attribué par le titre à saint Cyrille d'Alexandrie. L'*incipit* du commentaire est : *աստուածային մարգարէից տեսութիւն ամբաստանութիւն ունի զհրէից աղօրհնութեան և հեթանոսաց բարեաց...*, ce qui correspond aux lignes suivantes du texte grec de Théodoret de Cyr, *PG* LXXXI 809 C : ...Θείων προφητῶν οἱ χρησμοὶ κατηγορίαν μὲν ἔχουσι τῆς Ἰουδαίων παρανομας, ἀγαθῶν δὲ τοῖς ἔθνεσιν...

Nous sommes visiblement devant un texte arménien identique à celui des manuscrits de Jérusalem. Seulement le début du commentaire de Théodoret est absent du texte de Venise. Le *desinit* (fol. 48r) correspond, quant au contenu, à celui des manuscrits de Jérusalem, mais il y a trop de différences pour parler d'identité textuelle. Un examen sommaire a confirmé chez nous l'impression que le texte arménien de Venise est à plusieurs endroits un résumé des commentaires de Théodoret de Cyr, tandis qu'à d'autres endroits la traduction arménienne suit de près l'original grec. Une autre différence entre le manuscrit de Venise et ceux de Jérusalem est que la traduction arménienne dans le manuscrit de Venise ne fait pas le saut que nous avons constaté dans les trois manuscrits de Jérusalem.

Notre conclusion provisoire est que le texte de Venise est un commentaire courant d'Ézéchiel chapitres I-XXII, étant admise la possibilité d'un certain nombre d'abréviations par rapport au texte grec. Nous laissons volontiers au R. P. Ananian le soin d'étudier le manuscrit plus en détail.

[14] Le catalogue publié donne seulement la description d'une partie de la collection de Venise : B. Sargisean, *Mayr çuçak hayerēn jeragraç matenadaranin Mxit'areanç i Venetik*. 2 vol., Venise, 1914 et 1924. Pour le deuxième volume, cf. J. Muyldermans, *Répertoire de pièces patristiques d'après le catalogue arménien de Venise*, dans *Le Muséon*, XLVII 1934, pp. 265-296. Sur place, on peut en outre consulter un double catalogue manuscrit, dont l'un énumère les manuscrits présents avec les noms des codices d'après le numéro de classification à la bibliothèque; dans l'autre on a noté à partir de 1791 tous les fragments qui y sont conservés, en ordre alphabétique selon les noms d'auteurs.

En vue du manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne que nous allons décrire, il faut attirer l'attention sur un autre commentaire d'Ézéchiel dans le même manuscrit, fol. 5r-14v. D'après le titre, ce texte est un commentaire d'Ézéchiel par l'arménien Étienne de Siounik[15]. Nous avons pu comparer le début du texte d'Oxford (ms. arm. e 35, fol. 2r-fol. 2v) avec le début du texte d'Étienne. Il n'y a aucun doute : les deux textes sont identiques. C'est à tort que Mariès a traité le texte de la Bibliothèque Bodléienne comme un témoin du commentaire d'Ézéchiel au même titre que les textes de Jérusalem et d'Etchmiadzin. En revanche, il a eu raison (même plus qu'il ne croyait) de vouloir qu'on étudie au préalable le commentaire dans Etchmiadzin 1293.

Le manuscrit de Venise est de date récente, il a été copié quelque part en Arménie au cours du siècle dernier. Il nous paraît bien possible que les copistes du XIXe siècle aient utilisé un texte très proche du manuscrit Etchmiadzin.

Etchmiadzin 1293

Hélas, nous n'avons pu nous renseigner clairement sur le manuscrit 1293 d'Etchmiadzin, parce que nous n'avions à notre disposition que les micro-films de quelques fragments. Nous avons déjà indiqué que selon toute probabilité ce manuscrit est actuellement à la Matenadaran de Erivan, qui héberge l'ancienne collection d'Etchmiadzin[16]. Qu'il nous suffise de mentionner les faits constatés à l'aide de quelques photographies : ms. Etchmiadzin 1293, fol. 226r *incipit* = Jérusalem nº 347, fol. 154r, deuxième ligne d'en bas; — ms. Etchmiadzin 1293, fol. 226v au milieu de la page Ընտ Տաք = Jer. 347, fol. 155r.

Dans la limite de ces constatations, nous pouvons conclure que les deux textes sont identiques; mais il faut ajouter que le nombre des variantes est considérable. A ce point de vue, le texte d'Etchmiadzin est plus près du texte de notre manuscrit de Venise que du texte de Jérusalem nº 347. Nous n'avons pu comparer le manuscrit de Venise avec le texte du manuscrit d'Etchmiadzin. En revanche nous pouvons affirmer que le texte d'Etchmiadzin 1293, fol. 407v et fol. 408r, correspond au texte du manuscrit arménien e 35 d'Oxford, fol. 26v, troisième ligne d'en bas, bien que les variantes soient nombreuses. Nous reviendrons encore sur le manuscrit d'Oxford, mais dès mainte-

[15] Mesrop Vrd. G. Grigorean, *Step'anos Siwneci*. Beyrouth, 1958.

[16] H. Dj. Siruni, *Les manuscrits arméniens. Données bibliographiques*, *Studia et Acta orientalia*, I 1957, Bukarest, 1958, pp. 265-280. Pour les manuscrits d'Etchmiadzin on peut consulter l'ancien catalogue de Yakob Kareneanc, *Mayr çuçak jeragir matenic' gradaranı srboy at'oroyn Ējmiacni*. Tiflis, 1863.

nant nous rappelons que ce manuscrit donne probablement le texte d'Étienne de Siounik, ce qui implique que le manuscrit d'Etchmiadzin, tout comme le manuscrit de Venise, contient à la fois le commentaire de Théodoret de Cyr et celui d'Étienne de Siounik. Une étude plus détaillée du manuscrit d'Etchmiadzin pourra peut-être nous expliquer pourquoi le commentaire d'Étienne de Siounik dans le manuscrit d'Oxford se trouve attribué à saint Cyrille d'Alexandrie.

Le manuscrit arménien e 35 de la Bibliothèque Boldéienne d'Oxford.

Voici enfin une description du texte d'Oxford que le R. P. M.-G. de Durand, o. p., a bien voulu mettre à notre disposition et que nous publions, pourvue de quelques adaptations au texte de notre article.

Ce manuscrit contient dans ses feuillets 2 à 27 verso un commentaire sur le prophète Ézéchiel qui, si on en croit le titre qu'il porte à son début, serait « de Cyrille, évêque d'Alexandrie ». Cette indication a été reprise dans le catalogue dressé par Baronian et Conybeare [17], lesquels recensent ce manuscrit dans leurs colonnes 164-166 sous le numéro 71 et affirment en outre que nous avons ici des extraits d'un long commentaire sur le chapitre I, verset 1-4, et sur les chapitres IV, XXV, XXIX, XXXVII et XXXVIII. Cette affirmation est une première erreur dans la description de Baronian et Conybeare : ce ne sont pas les versets indiqués par eux qui sont commentés des pages 2 à 14 recto. Au contraire les versets 1 et 2 du chapitre I ne sont même pas cités, mais remplacés par une sorte de début postiche : « Premier discours : Vision d'Ézéchiel qu'il vit au sujet de la Judée et au sujet de Jérusalem ».

Après quoi vient un bref prologue résumant la situation : les Juifs sont en proie à la misère et aux illusions; le prophète est chargé de leur montrer que Dieu est décidé à n'épargner pas même le temple. Alors seulement est transcrite la fin du verset 3 : « Et la main du Seigneur fut sur moi... ». Puis on repère de page en page pratiquement tout le chapitre I et de notables portions des chapitres II et III jusqu'au verset 13 de ce dernier. Beaucoup de citations cependant sont tronquées et le texte biblique donné diffère assez profondément de celui fourni par Zohrab [18].

[17] Sukias Baronian and F. C. Conybeare, *Catalogue of the Armenian Manuscripts in the Bodleian Library. (Catalogi codd. mss. bibl. Bodleianae*, pars XIV), Oxford, 1918.

[18] *Astuacašunc matean hin ew nor ktakaranaç... yašxatasirut'enē* Yovhannu Zohrapean... 4 vol., Venise, 1805.

Nous avons donc affaire à un commentaire de toute la première vision du livre d'Ézéchiel; en onze pages de petit format la part réservée à chaque verset ne peut être bien grande. Rien en particulier ne rappelle les amples développements, généralement christologiques, dont saint Cyrille d'Alexandrie, sous le nom de « theoria », fait à peu près toujours suivre sa glose sur la lettre du texte. Notre commentateur, lui, pratique — et cela tout au long des extraits fournis par notre manuscrit — une exégèse exclusivement littérale, laquelle, s'agissant de visions d'Ézéchiel, ne peut être qu'un déchiffrement des symboles dont fourmille le texte. Celui-ci est « décrypté » avec plus ou moins de bonheur, mais toujours en fonction de la situation historique du prophète et en prêtant à ce dernier juste l'enseignement compatible avec le degré de développement de la révélation à cette époque.

Ce mode d'explication vraiment fort peu alexandrin suffirait à nous faire révoquer en doute la paternité cyrillienne du commentaire. Par ailleurs la seule des gloses grecques sur Ézéchiel données par Mai et après lui par Migne comme débris possible d'une œuvre de Cyrille sur le prophète, qui ait pour objet le chapitre 1, n'offre aucun point de contact avec notre texte. L'indice serait encore maigre, mais il y a plus. Le prétendu auteur, Cyrille, est cité nommément à propos du verset 10 et comme « l'un des anciens » avec qui notre exégète est en désaccord. Pour ce dernier, les quatre animaux de la vision signifient la Providence et la Puissance créatrice de Dieu, qui s'étendent à toutes les catégories de vivants : animaux féroces, domestiques, raisonnables et aquatiques. Mais il sait que pour certains, « parmi lesquels aussi Cyrille d'Alexandrie », ces êtres mystérieux représentent les quatre évangélistes. Et d'ajouter : « au reste j'ai encore noté cela, quoique cela ne nous agrée point; le reçoive celui à qui cela plaît ».

Cyrille n'est du reste pas le seul écrivain nommé par notre auteur : il mentionne Hippolyte et Origène à propos de la monition au prince de Tyr (fol. 18^{v}), Hippolyte de nouveau, plus Apollinaire et Polychronius à propos de la personnalité de Gog (fol. 25^{v}), malheureusement sans jamais faire de citation littérale. Seul le nom de Théodoret n'apparaît point, mais son commentaire ne coïncide pas avec celui dont nous nous occupons.

Sûrs par conséquent qu'il ne s'agissait point ici de l'un des grands exégètes grecs connus, nous nous sommes tournés vers la littérature arménienne autochtone et le premier nom qui s'est imposé à nous s'est avéré être le bon. Nous savions par l'*Histoire de la Siounie*, d'Étienne Orbélian, que Stepannos Siunetzi (Étienne de Siounik, sacré évêque en 729-730, mort le 6 mai 736 : cf. la traduction de M.-F. Bros-

set [19], Saint-Pétersbourg 1864 pp. 81-88 chapitre XXXI et les notes), représentant distingué de l'école des traducteurs grécophiles, avait aussi composé plusieurs œuvres personnelles, parmi lesquelles un commentaire d'Ézéchiel. Grâce à l'amabilité du P. K. Sarkissian, que nous tenons à remercier ici, nous avons pu obtenir quelques-unes des bonnes feuilles d'une édition que feu le Catholicos de Cilicie Karekin Hovsepiantz préparait des ouvrages d'Étienne de Siounik [20]. Le texte en voie de publication recouvre celui du manuscrit oxonien, compte non tenu des fautes assez nombreuses, semble-t-il, dans celui-ci. Ainsi on peut espérer en étudier bientôt, non sur manuscrit, mais dans une bonne édition, les richesses moindres en théologie, mais peut-être plus grandes en exégèse que celles d'un commentaire de saint Cyrille, qui nous reste d'ailleurs toujours aussi inconnu, si jamais il a existé.

Nimègue, W. C. H. Driessen, O. P.
Albertinum.

[19] Stépanos Orbélian, *Histoire de la Siounie*, trad. par Marie-Félicité Brosset, 2 vol., Saint-Pétersbourg. 1864-1866.

[20] En rédigeant cette note, le R. P. de Durand ne connaissait pas encore le ms. de Venise dont nous parlons plus haut, et qui confirme formellement par son titre l'attribution de ce commentaire à Etienne de Siounik.

RECENSIONS

Les institutions de l'Ancien Testament. *II. Institutions militaires. Institutions religieuses*, par R. de Vaux, O. P. — Petit in-8° de 544 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1960. Prix : NF. 19,50.

En concluant la présentation du premier tome des *Institutions*, le recenseur souhaitait naguère la parution prochaine du second, qui, outre son objet propre, devait contenir les tables indispensables pour une utilisation facile de l'ouvrage. A peine deux ans plus tard, voici nos vœux comblés. Ce gros volume, qui dépasse de plus de moitié l'épaisseur du premier, se présente avec les mêmes caractéristiques : même méthode à la fois descriptive et historique, même érudition discrète et sûre, même maîtrise pour débrouiller les questions difficiles, même modération dans les jugements, mêmes dons d'exposition [1].

Passons vite sur les *Institutions militaires* qui occupent les 86 premières pages, non que soit sans intérêt l'étude des *Armées d'Israël* (ch. I), des *villes fortes* et de *la guerre de siège* (ch. II), de *l'armement* (ch. III), de *la guerre* (ch. IV), enfin de *la guerre sainte* (ch. V) au sujet de laquelle le P. de Vaux évoque successivement la notion et les rites de la guerre sainte (p. 74), les guerres saintes des débuts d'Israël (p. 77), la religion et les guerres de la monarchie (p. 80), les guerres religieuses maccabéennes (p. 83), la *Règle de la guerre* de Qumrân (p. 85). Tout cela est d'une lecture captivante. Mais, comme on peut s'y attendre, ces institutions sont déjà chargées d'un aspect religieux important, et ne font qu'accroître notre hâte d'en arriver aux *Institutions religieuses*.

Celles-ci occupent quelque 380 pages et comprennent dix-huit chapitres qui traitent successivement des lieux de culte (ch. I à IV), des ministres (ch. V à VIII), du rituel (IX à XIV), du calendrier (XV-XVIII). Impossible de suivre l'auteur pas à pas et plus impossible encore de résumer un tel travail. Il faut se contenter de faire un choix parmi les sujets abordés, pour souligner la manière dont ils sont traités et la solution qui leur est donnée.

Parmi les *anciens sanctuaires d'Israël* (ch. II), l'auteur étudie quatre lieux de culte des Patriarches, Sichem, Béthel, Mambré et Bersabée, puis les sanctuaires palestiniens avant la construction du Temple, Gilgal, Silo, Miçpa de Benjamin, Gabaon, Ophra, Dan, enfin Jérusalem. A propos de cette dernière ville, il est amené à se demander si, à l'instar d'autres sanctuaires, elle n'aurait pas été d'abord

[1] Le second volume comprend en outre une page d'*errata* concernant le premier. A part trois ou quatre références inexactes, ce sont pour la plupart des vétilles. Dans le second volume il faudra également corriger quelques rares « coquilles » : p. 239, ligne 3 à partir du bas, au lieu de *Josias*, lire *Joas*; p. 240, ligne 8, même correction; apporter à la table des matières (pp. 473-474) les retouches correspondantes. En outre, n'est-ce pas un *lapsus* qui fait dire à l'auteur que *toute* l'activité prophétique d'Ezéchiel « se place après la ruine du temple » (pp. 250-251) ?

un lieu de culte cananéen que Yahvé se serait approprié. Sans doute peut-on apporter en faveur de cette hypothèse de subtils arguments : le souvenir de Melchisédech, que le Ps cx met en rapport avec le sacerdoce du roi Israélite, et qui était à la fois roi de Salem et prêtre d'El-'Elyôn, divinité phénicienne et peut-être araméenne; la présence du prêtre Sadoq, qui fait son apparition précisément sous le règne de David et qui pourrait bien être le représentant du sacerdoce local. L'idée est séduisante et l'on sent que le P. de Vaux présente les arguments sans défaveur. Pourtant il finit par avouer que les textes ne disent rien d'explicite, ils s'opposent plutôt à la thèse, aussi demeure-t-il réservé dans ses conclusions.

Parlant des tentatives de centralisation du culte, le P. de V. est amené à prendre position sur le Deutéronome et sur son noyau central, la loi de l'unité de sanctuaire, ch. xii. Il rejette, avec nombre d'auteurs récents, l'idée qui ferait de la « découverte » du Deutéronome une pieuse fraude destinée à provoquer ou à justifier la réforme de Josias. Le Deutéronome est sûrement antérieur au viie siècle, et il renferme probablement « des traditions lévitiques originaires du royaume du Nord, apportées en Juda après la chute de Samarie ».

Quant à la loi de l'unité de sanctuaire, son origine est difficile à préciser. Dans le ch. xii du Deutéronome on doit reconnaître deux parties : xii, 1-12, rédigé au pluriel et énonçant une loi générale : détruire les hauts lieux cananéens, n'accomplir les actes de culte qu'au seul « lieu choisi par Yahvé pour y faire habiter son nom ». Et xii, 13-31, qui donne des prescriptions particulières, au singulier, concernant la centralisation du culte. Or la section au pluriel, plus radicale, paraît être la plus récente. Si l'on recherche l'origine de ces deux rédactions, deux hypothèses se présentent. Ou bien les deux couches sont originaires de milieux judéens et la couche ancienne (v. 13-31) pourrait bien être en rapport avec la réforme d'Ezéchias, tandis que la couche récente (v. 1-12) aurait pour but d'adapter cette loi à la réforme de Josias. Ou bien la loi ancienne proviendrait du royaume du Nord et aurait concerné d'abord un sanctuaire de ce royaume, Sichem ou Béthel. Ezéchias l'aurait ensuite appliquée à Jérusalem et c'est alors qu'aurait été ajoutée l'autre section pour souligner cette nouvelle orientation. Comme le note l'auteur, chacune des interprétations peut apporter des arguments : Jérusalem n'est jamais nommée dans la loi de l'unité de sanctuaire et ce fait semble en faveur de la seconde hypothèse. Mais d'autre part la réforme d'Ezéchias ne paraît pas avoir été réalisée sur la base d'un texte de loi. Cette dernière remarque, jointe au fait que « le lieu choisi par Yahvé pour y faire habiter son nom » appartient à la théologie du Temple de Jérusalem impressionne le P. de V. et le fait pencher pour la première solution.

L'étude du lévitisme (ch. vi) donne au P. de Vaux l'occasion de mettre au point plusieurs questions délicates. Ici encore, il choisit une voie moyenne entre deux positions extrêmes : une position très traditionnelle qui consisterait à répéter tout simplement les données de la Bible dans sa dernière rédaction. Les descendants de Lévi auraient été choisis par Yahvé lui-même et dès le temps de Moïse pour le service du sanctuaire. En raison de cette vocation ils auraient eu une situation à part parmi les tribus d'Israël, sans territoire propre, mais attachés aux « villes lévitiques » que leur attribua Josué. Parmi eux une branche spéciale, celle des fils d'Aaron, aurait été chargée des fonctions proprement sacerdotales. Et une position critique d'après laquelle le « lévitisme » aurait désigné deux réalités : une tribu profane semblable aux autres et mise par les textes anciens (Gn xxxiv; Gn xlix 5-7) en rapport avec celle de Siméon; et une fonction sacerdotale plus ou moins héréditaire exercée dans les différents sanctuaires d'Israël.

La disparition de la tribu de Lévi comme réalité territoriale et la similitude des noms auraient amené une identification tardive et arbitraire des deux réalités : les lévites du sanctuaire se seraient confondus avec les descendants de Lévi. A ce sujet, et après avoir analysé les données du Deutéronome (pp. 219-221), d'Ezéchiel (221-222), des écrits sacerdotaux (223-224) et celles du livre de Josué concernant les villes lévitiques, le P. de Vaux conclut : qu'il n'est pas évident que le terme « lévite » soit d'abord un nom de fonction en hébreu; qu'il paraît que les descendants de Lévi et ceux de Siméon, installés dans le sud de la Palestine, perdirent vite leur autonomie comme tribu; mais tandis que Siméon s'assimilait purement et simplement au milieu ambiant, Lévi tendait à se spécialiser dans les fonctions cultuelles et pour cela à se répandre en Juda, puis sur le territoire des autres tribus. Sans doute tous les descendants de Lévi ne suivirent pas cette destinée; sans doute aussi l'expansion géographique ne se produit pas sans un accroissement du noyau primitif, adoption d'individus, intégration de familles; c'est ce qui conduisit à la situation tardive que la tradition sacerdotale schématisa et interpréta à sa manière. Telle est la solution à laquelle s'arrête le P. de Vaux. Il reconnaît son caractère hypothétique, mais il proclame qu'en tout cas il n'y a pas à chercher en dehors d'Israël l'origine du lévitisme (p. 231).

Un autre problème auquel le P. de Vaux ne peut échapper, traitant du sacerdoce de Jérusalem sous la monarchie (ch. VII), est celui des rapports entre les deux familles sacerdotales d'Ebyatar et de Sadoq, et des origines de cette dernière. Pour Ebyatar les choses sont claires : descendant d'Eli le prêtre de Silo, et rattaché par là à la famille lévitique, il fut le seul survivant des prêtres de Nob massacrés par Saül. Il s'attacha à David et fut mis au service de l'arche. Mais à la fin du règne il prit le parti d'Adonias et Salomon l'envoya en exil dans son domaine d'Anatot. L'histoire de Sadoq est plus obscure. Sans généalogie valable, sans indication sur ses origines, il apparut soudain à Jérusalem, au service de l'arche, sous David, toujours mentionné avant Ebyatar. Partisan de Salomon, il fut confirmé dans sa charge à la mort de David et son fils lui succéda. D'où venait donc Sadoq? De Gabaon où il aurait été au service de la Tente du désert? L'idée est suggérée par le Chroniste, mais elle paraît peu vraisemblable. De Qiryat-Yearîm d'où il aurait accompagné l'arche avec Uzza dont il était peut-être le frère? C'est une possibilité, rien de plus. Ou tout simplement de Jérusalem, où il aurait été d'abord prêtre du sanctuaire jébuséen d'Él-'Elyôn? Nous retrouvons ici une hypothèse déjà faite à propos des origines du sanctuaire de Jérusalem. Si le P. de V. ne s'y rallie pas franchement c'est qu'il lui voudrait des appuis plus positifs. Aussi conclut-il par un aveu d'ignorance : « il vaut mieux reconnaître que nous ne savons pas d'où venait Sadoq » (p. 236). Pour terminer ce paragraphe, le P. de Vaux évoque l'histoire postérieure des familles de Sadoq et d'Ebyatar. Nous savons peu de chose de cette histoire mais des allusions nous font soupçonner qu'une rivalité sourde se perpétua entre les Sadocides, clergé en place, « routinier, peu enclin aux innovations », et les descendants d'Ebyatar évincés mais non anéantis. L'opposition ne désarma pas, et le P. de V. verrait volontiers en Jérémie, prêtre d'Anatot, un descendant d'Ebyatar, tandis qu'il soupçonne le clergé sadocide d'être l'auteur et le propagateur de la Loi de Sainteté, opposée au Deutéronome et aux mouvements réformistes.

Il n'est pas possible de suivre le P. de Vaux dans ses développements sur les sacrifices, leur origine et leur signification. Notons seulement qu'il définit le sacrifice « toute offrande animale ou végétale qui est détruite en tout ou en partie sur

l'autel en hommage à la divinité » (p. 291), définition qui fait une grande place à l'aspect destruction et suggère que le sacrifice par excellence sera l'holocauste. Mais des développements ultérieurs corrigent cette impression. En effet, si l'holocauste est bien « le sacrifice parfait » (p. 343), pourtant la « destruction n'est pas voulue pour elle-même... Dieu, maître de la vie et de l'être ne peut être honoré par la destruction d'un être ou d'une vie » (pp. 341-342). La religion est aussi « une recherche de l'union avec Dieu » et le *zèbaḥ šelâmîm*, le sacrifice de communion et d'alliance, sacrifice joyeux qui joint le don et la communion, l'acte d'offrande et son effet qui est l'amitié entretenue avec Dieu, « apparaît comme le sacrifice le plus complet » (p. 343).

L'ouvrage se termine par quelques chapitres également importants sur les temps sacrés (ch. xv), le sabbat (ch. xvi), les fêtes d'Israël (ch. xvii et xviii). Signalons en particulier des pages magistrales sur le sabbat et sur les trois grandes fêtes anciennes, fête de Pâque, des Semaines et des Tentes (que l'auteur préférerait appeler « des Huttes » en dépit de l'usage de la Bible de Jérusalem). Partout, le P. de Vaux débrouille et explique des influences complexes, et tient un juste milieu entre l'adoption simpliste des vues schématiques et anachroniques de l'auteur sacerdotal et le rejet radical de toute tradition qui ne serait pas attestée par un ancien document écrit.

Pour terminer, je me permettrai d'ajouter deux remarques qui expriment à la fois un regret et une suggestion.

Ce qui me paraît faire défaut à ce livre c'est une illustration appropriée. De nos jours, l'illustration est à la mode; elle s'impose à toutes sortes d'ouvrages, à temps et à contretemps, sans autre avantage, bien souvent, que de reposer les yeux et l'esprit du lecteur. Mais ici il ne s'agit pas de mode ni de vagues évocations. Sans doute les institutions d'Israël sont étudiées d'abord sur la base des textes, mais souvent des monuments, des sites, des fouilles sont mentionnés pour éclairer et compléter la documentation. A propos du temple de Jérusalem et de son plan tripartite en enfilade, le P. de Vaux cite les temples de Tell-Duweir et de Beisan, puis les sanctuaires d'Alalakh, de Haçor, de Tell Tainat. Si l'on veut comparer les plans, on est obligé d'aller les chercher dans l'*Archéologie* de Barrois et dans les comptes rendus plus récents et moins accessibles des fouilles palestiniennes. On souhaiterait même, ici ou là, des photos. A propos des fortifications et de la guerre de siège, le P. de Vaux renvoie maintes fois (pp. 33, 37, 43, 44, 54, 55) au bas-relief du British Museum représentant l'assaut de Lachis par Sennacherib. Or on ne trouve le document ni dans l'Atlas de Grollenberg ni dans celui de Lemaire et Baldi, qui, pourtant, reproduisent le bas-relief voisin représentant Sennacherib sur son trône. Heureusement J.-B. Pritchard, après l'avoir reproduit dans ANEP (fig. 372-373), vient de les donner encore dans la brève mais utile adaptation française *Lumières sur la Bible*. La situation n'est donc pas désespérée, mais elle est incommode pour bien des raisons. On préférerait que les *Institutions* se suffisent à elles-mêmes, et l'on rêve d'un petit volume complémentaire apportant des illustrations bien choisies.

Une autre remarque est suggérée par la bibliographie. Le P. de Vaux se refuse à alourdir son texte par des parenthèses ou des bas de pages chargés de références à des livres savants. Il donne à la fin de chaque volume une brève bibliographie, classée par chapitres avec éventuellement des subdivisions. Cette méthode discrète et efficace sera appréciée de la plupart des lecteurs. Pourtant il arrive assez souvent que l'auteur cite ou discute dans le texte une opinion particulière : il n'en mentionne

jamais le représentant qu'en termes généraux : « un auteur récent », « les partisans de cette thèse », etc. Parfois le lecteur se demande : De qui s'agit-il? Mais rien ne lui permet de satisfaire cette légitime curiosité. S'il va voir à la bibliographie il trouve une dizaine ou une vingtaine d'ouvrages dont, le plus souvent, le titre ne lui dit rien. On aimerait un peu plus de précision : soit deux mots ajoutés dans la bibliographie, pour indiquer le contenu ou l'orientation de l'ouvrage cité, soit dans le texte, un numéro discret renvoyant à tel numéro correspondant de la bibliographie. Tout cela ne constitue pas un reproche. La bibliographie du P. de Vaux marque un très réel progrès sur celles, aussi massives qu'inutiles, de beaucoup d'ouvrages savants. On souhaite seulement, se plaçant au point de vue de l'usager moyen, qu'elle puisse rendre encore plus de services.

Paris. Paul Auvray.

La Regalità Sacra — The Sacral Kingship. *Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions* (Rome, April 1955). In-4° de xvi-748 p. Leiden, Brill, 1959. — Prix : relié Fl. 55.

Le Congrès de l'Histoire des Religions, tenu à Rome en 1955, avait proposé comme thème central de ses travaux « le roi-dieu et le caractère sacré de la souveraineté ». Un volume rassemble les communications qui, de plus ou moins près, se rapportèrent à ce sujet, mais seulement celles dont le texte complet a pu être obtenu des auteurs. Il est remarquable qu'il n'y ait rien sur la Mésopotamie, ni sur l'Asie Mineure ni sur la Syrie et Canaan et qu'il n'y ait que deux communications sur l'Égypte [1]. Cela est frappant quand on sait le rôle tenu par ces civilisations dans le schéma élaboré par les groupes « Myth and Ritual » d'Angleterre et de Scandinavie et quand on songe à l'histoire des études sur la royauté sacrée, telle que l'esquisse C. M. Edsman dans le premier article de ce livre, *Zum sakralen Königtum in der Forschung der letzten hundert Jahre*, p. 3-17. Mais précisément cette revue s'achève par une citation de Moortgat : « Les temps ont passé où une joie exagérée de la découverte conduisait beaucoup de savants à chercher en Mésopotamie ancienne l'origine de toutes les données spirituelles, et avant tout celles du Christianisme ».

Le seul exposé qui considère le Proche-Orient dans son ensemble est celui d'E. O. James, *The Sacral Kingship and the Priesthood*, p. 63-70 : le roi, censé descendre d'un dieu, est investi d'un état divin et sacerdotal, il remplit un office sacré, dont dépend le bien-être de la communauté. Cela se rencontre au maximum en Égypte, où le Pharaon, fils de Râ, est le prêtre par excellence. La Mésopotamie, divisée en cités-États, avec une religion au panthéon peu unifié, n'atteignit pas, même sous Hammurabi, à cette conception stable de la fonction royale; la royauté y fut considérée comme une institution sociale et humaine plutôt que comme l'expression dynamique de l'ordre cosmique. En Israël, ni la monarchie ni le sacerdoce n'acquirent une valeur absolue : certes, le roi eut une fonction quasi sacerdotale, le sacerdoce postexilique hérita des prérogatives du roi, mais royauté

[1] Il est vrai que le Congrès avait entendu trois ou quatre communications sur le Proche-Orient qui ne figurent pas dans ce volume, mais la lacune n'est pas comblée pour autant; cf. *Atti dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni*, Firenze, 1956.

et sacerdoce n'étaient que des instruments de l'Alliance, seule force unifiante de la nation. Quant à l'idée du Messie souffrant et sauveur, roi et prêtre, elle n'existe nulle part dans le Proche-Orient en dehors d'Israël, et moins qu'ailleurs en Canaan : quelle que soit l'origine étrangère de l'imagerie qui l'exprime, l'idée que le Christ souffrant, mort et ressuscité, était Roi et Grand Prêtre est une conviction que l'enseignement et la Passion volontairement subie du Christ historique ont imposée à ses fidèles.

Sept communications ont été consacrées à Israël. La plus importante est celle de S. Mowinckel, *General Oriental and Specific Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom*, p. 283-293. Ces quelques pages exposent avec une force et une clarté convaincantes des idées qui devraient être acceptées par tous : on peut établir des « parallèles » entre l'idéologie royale d'Israël d'une part et celles d'Égypte et de Mésopotamie d'autre part (et les parallèles ne sont pas les mêmes, car la notion qu'on se fait du roi n'est pas la même sur les bords du Nil et sur ceux de l'Euphrate), mais l'important est de voir ce que la religion d'Israël a fait de ces éléments communs : elle les a radicalement transformés. Il ne peut être question que le roi soit divinisé ni qu'il joue le rôle de Yahvé dans un drame cultuel. Cependant, les expressions qui le désignent comme un fils adoptif de Dieu à qui sont promises la toute-puissance et une vie éternelle sont plus que du « style de cour ». Le roi, en relation étroite avec Yahvé, est le garant de l'alliance divine, de cette alliance qui continue celle du Sinaï, qui fut conclue avec David et qui est renouvelée lors de l'onction et de l'adoption divine de chaque nouveau roi : c'est une intervention de Dieu qui agit dans l'histoire, en contraste absolu avec les fondements mythologiques de l'idéologie royale dans les autres religions de l'Orient.

L'essai de J. Hempel, *Herrschaftsform und Ichbewusstsein*, p. 302-315, veut préciser la valeur du « Je » et du « Nous » comme expressions de la conscience personnelle du roi; il utilise la notion de la « personnalité corporative », dégagée par Wheeler Robinson. Les autres communications se restreignent à des sujets plus particuliers. A. S. Kapelrud, *King David and the Sons of Saul*, p. 294-301 (publié déjà en allemand dans *ZAW* LXVII 1955, p. 198-205) : les relations de David et de Jonathan, l'exécution des descendants de Saül, la miséricorde faite à Meribbaal sont expliquées par la conscience que David avait du caractère sacré de l'Oint de Yahvé, Saül d'abord, puis David lui-même; certains aperçus sont intéressants mais la thèse paraît forcée. — M. Bič, *Das erste Buch des Psalters, eine Thronbesteigungsfestliturgie*, p. 316-332; les Ps I-XLI seraient tous préexiliques, le roi en serait le sujet principal et ils auraient servi dans une liturgie d'intronisation; la démonstration est peu convaincante. — J. Coppens, *Les apports du Ps* CX (*Vulgate* CIX) *à l'idéologie royale israélite*, p. 333-348 : la solution qui est donnée aux difficiles problèmes textuels du Psaume fait de celui-ci une proclamation du caractère sacré de la royauté et de la participation du roi à l'exercice de la puissance divine. Le Psaume a été composé assez tôt dans la période royale et il a « acquis — s'il ne l'a possédé dès les débuts — un caractère messianique » (p. 347). — M. A. Beek, *Hasidic Conceptions of Kingship in the Maccabean Period*, p. 349-355 : la royauté des grands prêtres maccabéens est une perversion de l'idéal théocratique d'Israël, lequel s'exprime déjà dans les mots de Gédéon, Jg VIII 23, et qui, à l'époque même des Maccabées, revivait dans la secte de Qumrân; il nous semble qu'il y aurait d'autres choses — et plus justes — à dire sur la notion de théocratie dans les livres des Maccabées. — H. Ludin Jansen, *The Consecration in the Eight Chapter of Testamentum Levi*, p. 356-365 : ce chapitre s'inspirerait

d'une liturgie de l'intronisation de Yahvé qui aurait encore été célébrée au IIe siècle av. J.-C., avec des modifications notables par rapport à la fête qu'on suppose avoir existé à l'époque monarchique. Cet exposé est peu satisfaisant et l'on s'étonne que l'auteur ne cite pas les travaux dans lesquels Widengren a utilisé le même texte pour une thèse analogue [2]. On s'étonne aussi qu'il ne se pose pas la question, souvent soulevée, des interpolations chrétiennes dans le *Testament de Lévi* [3].

Quatre communications concernent directement le Nouveau Testament et il est intéressant de constater que ces contributions d'auteurs différents, qui ont des tendances différentes, s'articulent cependant entre elles. F. C. Grant, *The Idea of the Kingdom of God in the New Testament*, p. 437-446 : la notion du Royaume de Dieu, utilisée et approfondie par Jésus, se rattache à l'idéal théocratique du Judaïsme postexilique, par lui à l'idée de la royauté de Yahvé et finalement à la conception « primitive » du roi-dieu. — H. Clavier, *Théocratie et monarchie selon l'Évangile*, p. 447-458 : cet exposé continue celui qui vient d'être résumé. L'Évangile apporte une révolution profonde dans l'antique relation de la divinité et de la royauté; il enseigne que Dieu est amour, que le Royaume de Dieu est le royaume de son amour et que la théocratie est le règne de cet amour. L'autorité, quelle qu'elle soit, est au service de l'amour pour le bien de la communauté et des individus. Aucun régime humain ne réalisera entièrement l'idéal évangélique, mais celui-ci peut être le levain d'une cité future qui serait la Cité de Dieu. — L. Cerfaux, *Le conflit entre Dieu et le souverain divinisé dans l'Apocalypse de Jean*, p. 459-470 : la persécution d'Antiochus Épiphane a acculé les Juifs à l'option entre leur Dieu ancestral et la divinité du souverain humain. A partir de ce moment, il y eut, dans la littérature juive, deux courants, tous deux intransigeants quant à la foi au vrai Dieu mais l'un relativement favorable à l'hellénisme, l'autre nettement opposé. C'est celui-ci qui traverse l'apocalyptique, en prenant comme point de départ la seconde partie du livre de Daniel : Antiochus devient le type du roi qui s'oppose directement à Dieu, il renaît dans Caligula, et Satan-Bélial, prenant la tête des puissances du monde, transpose le conflit dans une sphère supra-humaine; c'est l'état qu'on trouve dans les écrits de Qumrân et dans les textes apparentés. Le Christ des Évangiles synoptiques ne prend pas parti contre les pouvoirs temporels; même dans l'Évangile johannique, malgré le dualisme qu'il professe, Jésus ne s'intéresse qu'à Dieu et à son Royaume. Saint Paul, lui, a subi l'influence des deux courants (d'une part les passages apocalyptiques de 1 Co xv et de 2 Th ii, d'autre part le loyalisme demandé par Rm xiii), mais il distingue, autant qu'il est possible, la sphère religieuse et la sphère politique. Dans l'Apocalypse, le courant pessimiste atteint son paroxysme : la souveraineté humaine est satanique, il y a un antagonisme foncier entre Dieu et le souverain divinisé. Ces outrances de l'Apocalypse se retrouvent dans les Actes des Martyrs et se situent dans le même climat : la persécution force les Chrétiens à maudire les

[2] G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, 1955, p. 49-53, avec les notes qui renvoient à ses travaux antérieurs.

[3] La controverse s'est récemment avivée. Cf. spécialement sur ce passage P. Grelot, *Notes sur le Testament araméen de Lévi*, dans *RB* LXIII 1956 391-406. Pour l'ensemble, voir les thèses opposées de M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, 1953, pour qui les Testaments sont une œuvre judéo-chrétienne et de M. Philonenko, qui réduit les interpolations chrétiennes à quelques gloses, *RHPR* XXXVIII 1958 309-343; XXXIX 1959 14-38, et à part : *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qumrân*, 1960; critique des deux thèses par F.-M. Braun, *RB* LXVII 1960 516-549.

empereurs de ce monde pour conserver l'allégeance à leur empereur du ciel. Je me suis davantage étendu sur cette contribution à cause de son grand intérêt. J'hésite cependant à accepter le point de départ qui est donné à ce développement : l'intention d'Antiochus Épiphane était plus politique que religieuse et, si l'opposition des Juifs a bien été religieuse, elle n'était pas dirigée contre la divinisation du souverain. — S. G. F. Brandon, *The Effect of the Destruction of Jerusalem in A. D. 70 on Primitive Christian Soteriology*, p. 471-477 : c'est le résumé de la thèse centrale que l'auteur a défendue dans un livre récent [4]; le conflit entre le Messianisme de la première communauté chrétienne de Jérusalem et la sotériologie paulinienne a été résolu par la disparition de la communauté de Jérusalem dans la catastrophe de l'an 70; l'Évangile de Marc a sauvegardé l'attachement des Judéo-chrétiens au Jésus historique, mais il a adopté la théologie paulinienne de Jésus Fils de Dieu et Sauveur, donnant ainsi à l'enseignement chrétien une ressemblance extérieure mais accidentelle avec le *myth and ritual pattern* du roi divinisé. Il suffit de renvoyer à l'exposé et à la critique que la *Revue* a donnés du livre de cet auteur [5].

Dans les autres sections de ce recueil, on relèverait des contributions intéressantes, mais elles s'éloignent trop de nos sujets habituels. Généralement, on est frappé par la dispersion des intérêts et des tendances et l'on hésite à souscrire à la formule, cependant prudente, de l'avant-propos disant que l'œuvre « offre quelque unité tant soit peu organique ». C'est plutôt le manque d'unité organique qui est apparent et cette faiblesse révèle peut-être l'impossibilité de faire traiter un thème défini dans un Congrès international, où les participants sont nombreux et où les contributions ne sont pas « dirigées ». Mais cela n'enlève rien à la valeur des travaux individuels que ce volume a recueillis.

R. de Vaux.

Kristologi och Etik i Jesu Bergspredikan. Avhandling att framläggas vid 1960 års prästmöte med Visby stifts prästerskap, av Erik Beijer. In-8° de 360 p. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1960. — Prix : 22 cour. s.

Un synode diocésain de l'Église suédoise d'État comporte la soutenance d'une thèse confiée à un théologien du diocèse, thèse dont les fins sont plus pastorales qu'académiques. Celle du Pasteur Beijer, *Christologie et Morale dans le Discours de Jésus sur la Montagne* [1], a été soutenue au synode de Visby. Le sujet est d'une constante actualité pastorale. C'est d'ailleurs dans la pensée d'être utile à des confrères démunis de bibliothèque scientifique que l'auteur a délibérément amplifié la première partie de son travail, y décrivant de larges cercles autour du sujet. Le ch. I (p. 13-106) rappelle les différentes interprétations du discours et à vrai dire de toute la morale évangélique : d'abord deux paragraphes sur la morale catholique et sur Luther (nous y reviendrons), puis le luthéranisme orthodoxe, le libéralisme, l' « Évangile social », l'eschatologie conséquente, et les recherches plus récentes. Ce long compte rendu, un peu pesant par endroits, montre bien la

[4] *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951, 2e édition 1957.

[5] *RB* LIX 1952 451-453.

[1] L'auteur a contribué récemment, par le commentaire de 28 péricopes, à l'édition posthume d'A. Fridrichsen, *Fyrahanda sädesaker* (*RB* LXVI 1959 285 s.).

diversité des positions et celle des écueils à éviter. Le ch. II (109-150) se rapporte surtout aux travaux du dernier groupe pour exposer les termes actuels du problème. L'unité de la Bible se réalise dans la personne de Jésus-Christ, où le N. T. accomplit les promesses de l'A. T. Le Messie, roi-législateur, donne sa loi au nouvel Israël. Les textes de Qumrân confirment cela par contraste, restant à l'intérieur du judaïsme. Il faut partir de ce que Jésus pensait de lui-même [2], et ce que nous en pouvons savoir permet seul d'éviter un moralisme en l'air, indépendant de la foi. On voit ainsi quel lien unit les deux termes du titre de la thèse, et de fait on entre dans le vif du sujet avec le ch. III sur la christologie (155-192). A la « plénitude du temps » (Ga IV) répond le « Je suis venu pour accomplir » (Mt v 17). Présenté par Jean-Baptiste, Jésus, « celui qui vient », inaugure une « situation d'accomplissement » eschatologique et de création nouvelle, rendue visible par sa maîtrise sur le sabbat et sa victoire sur les puissances démoniaques. Il faut lire tout le discours à la lumière de cette vue fondamentale, et c'est ce que fait le ch. IV (195-318). L'Église primitive a connu dès le début une tradition de catéchèse ou parénèse dépendante du kérygme [3], ce qui se voit dans l'épître de Jacques (datée des années 40) et dans celles de Paul; Matthieu aussi présente de la sorte la loi nouvelle du peuple de Dieu. Car en fait l'A. s'en tient à Mt et même à Mt v [4]. A l'ouverture du discours, les béatitudes ne sont pas une liste de conditions prérequises pour entrer dans le Royaume, elles décrivent le peuple nouveau au milieu du monde, les quatre premières [5] dans sa situation « existentielle » d'accomplissement, les quatre autres dans le style de vie qui résulte de leur appel au royaume. La fonction du peuple nouveau au milieu du monde (v 13-16) est encore un état de fait, car v 16, au moins dans sa forme actuelle, est dû à la rédaction de Matthieu. Le centre du discours est v 17-20, où Jésus se donne explicitement comme accomplissant la loi et la justice, au point d'être lui-même la nouvelle loi et le royaume présent en sa personne. Suivent six exemples, de forme antithétique, étudiés successivement (celui sur le divorce et la séparation est le plus développé : l'incise de v 32, d'après Linton, serait ironique et suggérerait que le divorce, même permis, est sans portée car l'adultère a déjà brisé l'union). Enfin la « perfection » de v 48 n'est pas une vertu qui en couronne d'autres, elle désigne l'intégrité, *tamim*, de Dieu, son amour sans limites. La conclusion de VII 24-27, à laquelle on passe aussitôt, est plus qu'une reprise eschatologique de l'opposition traditionnelle entre écouter et faire, elle évoque le Temple nouveau bâti sur le rocher et souligne ainsi le droit du législateur à être obéi.

L'ouvrage que nous venons d'analyser n'a pas, nous le disions, de prétentions « scientifiques », et il se peut qu'il n'apporte guère d'éléments neufs, mais il fait

[2] « Qui Jésus voulait-il être? » était une question chère au même A. Fridrichsen. C'était le titre d'une brochure de 1931, et il avait repris l'idée, entre autres, dans son article de *En Bok om Kyrkan*, 1945 (*RB* LV 1948, 448).

[3] S'appuyant volontiers sur plusieurs articles récents de H. Riesenfeld, B. souligne avec raison l'apostolicité qui rattachait à Jésus cette première tradition (144-146; cf. 99; 106, n. 94; 195-206; 326).

[4] C'est une sorte de postulat pour lui que les péricopes communes à Matthieu et Luc proviennent des *Logia* et peuvent remonter à un enseignement que Jésus lui-même aurait déjà résumé (204, 309, 314). Il parle plus d'une fois des *Logia* comme si nous connaissions clairement le contenu de la collection.

[5] Il ne semble pas poser la question du doublet des doux par rapport aux pauvres; par contre il adopte, mais sans la justifier, l'inversion des 2e et 3e béatitudes (affligés et doux), 225-227.

clairement le point des études récentes et du consensus qui en découle. On peut regretter qu'il n'accorde pas plus d'attention aux problèmes historiques ou même littéraires [6], que la comparaison avec le judaïsme ne soit pas plus poussée en dehors de Qumrân; mais l'A. nous avertit qu'il s'est cantonné dans la théologie biblique, et c'est son droit (321). Son exposé est, consciemment, un peu chargé d'éléments rapportés qu'on pouvait supposer connus : le lecteur pourra juger et trier. Sur le fond, il est vrai, il est utile de rappeler que le fameux Discours ou Sermon ne se contente pas d'exprimer une loi morale répondant aux aspirations de l'humanité, mais présente un aspect du message chrétien. Dès l'Église apostolique, dès le Christ lui-même, la conduite du chrétien suppose la foi. De même il est bon de souligner, suivant la formule reçue, que l'indicatif précède l'impératif [7], que c'est le don de Dieu qui déploie ses exigences chez le chrétien, en réponse à lui-même. Reste à savoir, et là les conclusions de la thèse sont loin de lever tout embarras, comment expliquer aux chrétiens qu'ils doivent entrer dans ces obligations, réelles certes, mais concrètement plus ou moins « praticables ». Il faudrait montrer comment cette loi nouvelle, pourtant identique à l'ancienne puisqu'elle est l'ancienne même accomplie, abandonne les préceptes déterminés pour donner des directions à la liberté, pour lui ouvrir des initiatives dans l'imitation du Christ, lui apprendre à se livrer à Dieu et à son amour qui entraîne, lui indiquer de quoi, avec la grâce de la vie nouvelle, elle est rendue capable [8].

C'est dans cette perspective qu'un recenseur catholique, quitte à sortir un peu du cadre habituel de la *Revue Biblique*, croit rendre service à ses lecteurs en exprimant deux observations sur les chapitres du début. Les pages sur Luther (19-39) sont un exposé succinct mais sérieux et motivé. On y voit comment la position prise par Luther a été conditionnée par sa double réaction contre le monachisme médiéval et contre les « illuminés ». Avec franchise l'A. regrette les limites que ces conditions ont imposées à la pensée du Réformateur, en particulier la raideur excessive du schéma loi-évangile, d'inspiration d'ailleurs plus paulinienne qu'évangélique [9], et la difficulté qui demeure pour rendre raison du dynamisme de la

[6] Il suppose admise, sans s'y attarder, la réalité d'un discours inaugural de Jésus, 209-210, 313-314. Il ne recherche pas quelle put être la forme première des béatitudes (cf. note préc.). Les rapports entre Mt et Lc ne sont abordés qu'en passant, 195 s., 214 s., 234 (béatitudes), 243 s. (sel, lumière et lampe), 304 (Mt v 48 et Lc vi 36); et de même la manière propre à Matthieu, son plan, son idée directrice, 195 s., 263, 313-318.

[7] Il emploie cette formule 99, 248, 326.

[8] On trouvera chez C. H. Dodd, *Gospel and Law*, des pensées justes sur ce point, mais non limitées au Sermon sur la montagne. Renvoyons à la trad. fr., *La morale de l'Évangile*, Paris, Plon, 1958, p. 72 ss, 83 ss, 108. Les préceptes dits irréalisables de l'Évangile « mettent l'accent sur le caractère illimité des exigences de Dieu », 84. « Ils ne sont plus seulement des axes de référence selon lesquels notre conduite est jugée, mais des poteaux indicateurs le long de la route que nous devons parcourir à la recherche de nos fins véritables à l'intérieur du royaume de Dieu », 86. « Chacun d'eux indique dans le tableau dramatique d'une situation déterminée la *qualité* et la *direction* conformes au modèle proposé, par l'agapè divine », 102.

[9] Ces deux termes ont disparu du titre de Dodd dans l'édition française. Du reste, lorsqu'il expose au passage certaine conception du « néoprotestantisme » (90-92), il le fait en termes passablement simplifiés. — A l'intention de ceux à qui elle ne serait pas familière, tentons de résumer ici la problématique luthérienne de la loi et de l'évangile. Les deux réalités comme les deux notions sont pour Luther essentiellement corrélatives, simultanées, et non successives, suivant les deux grandes étapes de la Bible. D'un côté les exigences, les doctrines, les préceptes et les œuvres, de l'autre le don, la promesse, la foi justifiante. La loi a trois utilités (*usus*, fonctions) en regard de l'Évangile : 1° l'*usus politicus*, usage civil, sans l'évangile,

sanctification chez le chrétien justifié. Quant aux quatre pages qui ouvrent l'exposé sous le titre « la solution catholique-romaine : la double moralité », avouons qu'elles nous ont paru de beaucoup les plus faibles de tout l'ouvrage. Le plus curieux est qu'on y cite des auteurs catholiques qui s'expriment de tout autre façon, mais ce qu'ils disent n'est pas « typiquement romain », car ils ne marquent pas suffisamment la répartition des chrétiens en deux groupes : ceux de la vie ordinaire qui sont soumis aux préceptes, ceux de la vie parfaite qui suivent les conseils. De fait, la distinction des préceptes et des conseils a été souvent dénaturée en dehors du catholicisme et même au dedans; elle demande à être bien entendue. Rappelons d'abord qu'elle n'est pas inspirée du Discours sur la montagne, mais d'autres textes, Mt XIX 12 et 21, puis 1 Cor VII 25 (γνώμη, avis, que la Bible suédoise traduit *råd*). L'A. se rend bien compte qu'il faut éviter d'aplatir et de vider des textes comme s'ils ne s'adressaient vraiment à personne (p. 16), mais il ne sait comment s'en expliquer. La distinction en cause est un effort théologique sur ce point, un essai d'explication au service de la foi et de l'Évangile. Elle ne se rattache pas d'abord à une conception du vœu, encore moins des trois vœux de religion. Elle s'est élaborée dans une analyse des stades de l'acte humain. Alors que le précepte (adressé à un autre ou à soi-même) conclut la délibération, le conseil s'y introduit, pour proposer certains moyens possibles. Le conseil est une recommandation qui, n'étant pas proposée à tous de la même manière, laisse une marge plus large à l'initiative du disciple qui cherche à entrer dans la croissance de la charité. La perfection de l'amour est la fin à laquelle s'oblige tout chrétien dans la mesure voulue pour lui par Dieu, que les conseils entrent ou non dans les moyens propres à sa vocation personnelle. Cet effort d'intelligence théologique ne comporte de soi aucune infidélité à l'Évangile. Qu'on ne voie pas fatalement dans les conseils un moyen intéressé d'acquérir plus de mérites (au pluriel) en joignant le facultatif au strict minimum obligatoire [10].

Mais ces remarques ne sont exprimées ici, à toutes fins utiles, qu'en lisière de l'ouvrage recensé, à titre de complément d'information. Elles ne doivent pas empêcher d'apprécier, avec la cordialité et l'entrain du ton, le sérieux de cette mise au point très actuelle sur l'un des passages capitaux des Évangiles [11].

fr. L.-M. DEWAILLY, O. P.

sous l'autorité du Dieu créateur, le magistrat utilise la loi pour *soumettre* les hommes, par obéissance extérieure; 2° en relation directe avec l'évangile, la loi est éducatrice, révélant le péché pour le *condamner* et en même temps conduire l'homme, par la conversion, au pardon du Christ, car elle subsiste chez le justifié qui est *simul peccator ac iustus ;* 3° un *tertius usus* serait, à l'intérieur de la foi et de l'évangile, la norme morale qui *guide* l'homme et lui demande une soumission libre. Certains dogmaticiens luthériens n'acceptent pas ce dernier usage de la loi et estiment suffisant un *usus practicus evangelii*. Chez Calvin, qui admet aussi ces trois usages de la loi, c'est le troisième (usage normatif) et non le second qui répond le plus proprement à la nature de la foi.

[10] On pourrait aussi rappeler comment saint Thomas d'Aquin, quand il traite de la loi nouvelle, en attribue la *principalitas* à la grâce du Saint-Esprit, avec citations de Rm III 27 et VIII 2. Tout le reste, texte ou actions, est relatif à cela, mortel sans cela. On peut relire les qq. 106-108 de *Summa Theol.*, Iª IIªe.

[11] Ne chicanons pas sur la bibliographie, très généreuse en ouvrages nordiques, allemands et anglais. Le système des notes rassemblées à la fin de chaque paragraphe est fort mal commode. Les références à Luther par le seul tome de Weimar, sans aucun titre d'ouvrage, interdisent toute recherche dans une édition partielle.

BULLETIN

Généralités. — C'est un livre doublé de taille et profondément remanié que G. Auzou nous présente dans la seconde édition de *la Parole de Dieu* [1]. La plus grande nouveauté consiste dans l'adjonction d'un gros chapitre, le tiers du livre, sur l'histoire de l'interprétation de la Bible; ce sujet n'avait été qu'esquissé dans la première édition (cf. *RB* 1957 p. 597). Malgré son volume imposant, il s'agit toujours là d'une initiation sans prétention technique. La section consacrée au langage biblique a été beaucoup développée; au lieu de quatre exemples, l'auteur en fournit une douzaine (p. 112, lire : *torot*, 6e ligne avant la fin; p. 113, corriger la ponctuation à la 7e ligne avant la fin). A côté de *omen*, le pédagogue (p. 119), on peut citer *omenet*, la gouvernante, la nourrice, mot si courant en hébreu moderne. A ce propos, on ne peut dire qu'il n'existe pas d'initiation rapide à l'hébreu (p. 104). Un million de personnes ont appris l'hébreu depuis douze ans en Israël, grâce aux excellentes méthodes des *ulpanim;* l'expérience a montré que l'étude de l'hébreu moderne est la meilleure initiation à celle de l'hébreu biblique, et les brochures abondent à l'usage des débutants. Je précise par ailleurs qu'il n'existe pas de langue suméro-akkadienne (p. 104); le sumérien n'est pas une langue sémitique. On lira avec intérêt certaines mises au point utiles sur la dichotomie âme-corps (p. 128), aux conséquences si fâcheuses en spiritualité (p. 130, 214), sur l'imagerie d'origine païenne et mythique qui représente les anges comme des jeunes gens ailés et asexués (p. 135), ou encore sur les représentations mythiques du « ciel » (p. 212). Saines réactions solidement fondées sur la révélation biblique la plus authentique. Un second volume sur la Tradition biblique complétera cet exposé intelligent et bien adapté au public français.

R. Tournay.

Si j'ai bien compris l'intention de son auteur, la plaquette de E. H. Robertson vise à informer le monde protestant, et en particulier les pasteurs eux-mêmes, sur la *situation actuelle de la Bible* dans les diverses églises chrétiennes, au moment où le Conseil Mondial des Églises se prépare à tenir sa troisième assemblée à New Delhi en septembre prochain [2]. J'ajoute tout de suite, pour préciser cette formule vague, que la « situation » de la Bible se définit ici par trois coordonnées principales : l'autorité plus ou moins décisive qui lui est reconnue, la lecture plus ou moins fréquente et plus ou moins approfondie qui en est faite, et l'influence plus ou

[1] G. Auzou, *La Parole de Dieu. Approches du mystère des Saintes Écritures*, 2e éd. In-8° de 444 p. Paris, Éditions de l'Orante, 1960.

[2] E. H. Robertson, *The Recovery of Confidence* (The Bible in Our Time). In-8° de 63 p. Londres, SCM Press Ltd, 1960. — Prix : 4 sh.

moins effective dont elle peut se prévaloir sur la vie chrétienne. Une brève rétrospective évoque d'abord, de ce point de vue, les événements les plus significatifs de ce dernier siècle : la rencontre de la Bible et de la « science », la crise intérieure provoquée par l'application à la Bible des méthodes de la critique des textes, le désenchantement profond dans lequel s'est liquidée, en Europe surtout, la guerre de 14-18, et enfin l'apparition, en particulier avec K. Barth, de la « théologie de la crise » en Allemagne. L'auteur esquisse ensuite à larges traits l'histoire plus récente du renouveau biblique dans l' « évangélisme » protestant. Quelques pages sont consacrées au mouvement biblique dans les églises romaine et orthodoxe (France, Allemagne, Belgique et Angleterre, d'une part, Grèce, d'autre part). En conclusion, E. H. Robertson tente d'apprécier la valeur chrétienne et les chances d'avenir de ce renouveau. Le tableau reste sombre, bien que l'auteur voie dans la situation actuelle de la Bible le signe d'une certaine « confiance » retrouvée en la « parole de Dieu ». Mais le véritable problème est-il là? La Bible sera-t-elle l'unique, ou même, disons plus modestement, la principale source de toutes les expansions, de toutes les restaurations et de toutes les reconquêtes? Car, au fond, ce qui est en cause, au dedans et au dehors, c'est bien moins une certaine attitude à l'égard de la Bible qu'une certaine attitude à l'égard de la *religion* elle-même. Dans ces conditions, la pire illusion serait de croire qu'à force de traiter les symptômes, on finira par atteindre la maladie. A cette profondeur, la crise est d'abord une crise de la conscience humaine comme telle, non une crise propre à la conscience chrétienne, quel que soit le visage concret qu'on lui suppose. Le phénomène s'étend bien au-delà d'une confrontation avec la « parole de Dieu ».

Jean-Paul Audet.

La *Revue* avait recensé longuement l'édition originale en italien de l'*Atlas Biblique* des PP. Lemaire et Baldi; c'est un plaisir d'annoncer que cet ouvrage a été traduit en français [1]. Le texte n'a pas subi de modifications importantes mais il a été très soigneusement revu pour éliminer les « coquilles » qui défiguraient certains mots ou certains chiffres et il a été mis à jour, pour les détails, en tenant compte des travaux récents. Les cartes ont réutilisé les blocs de l'édition italienne et n'ont pas été retouchées mais des *errata* sont signalés p. 339 et quelques localisations différentes sont proposées, d'après les progrès de la recherche, dans l'Index géographique de la Bible, ainsi pour Derbè, Elteqē', ʿEqrôn, Gat, Raqqôn, Yānoaḥ. L'illustration a été assez largement modifiée : elle est disposée d'une manière plus aérée et sur des fonds teintés qui la rendent plus agréable à regarder, elle est un peu moins abondante (324 fig. au lieu de 394), mais elle est très généralement mieux choisie et elle incorpore des images neuves; ainsi celles des nouvelles fouilles de Ḥaṣôr, Jéricho, Qumrân, Beersheba. On ne peut que redire ici l'excellence de ce livre : sous une forme luxueuse, il contient la meilleure histoire biblique écrite par des exégètes catholiques et il représente l'état le plus récent des recherches topographiques sur la Palestine ancienne.

R. de Vaux.

[1] P. Lemaire et D. Baldi, *Atlas Biblique. Histoire et géographie de la Bible.* Grand in-4° de 343 p., 324 fig., 16 tableaux chronologiques, 12 plans de villes, 56 cartes dans le texte et 13 cartes hors texte. Louvain, Éditions du Mont César et Paris, S. D. E. C., 1960. — Prix : 125 NF. — Sur l'édition italienne, cf. *RB* LXIII 1956 423-427.

Ouvrages généraux collectifs. — Le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* s'est augmenté dans ces derniers temps de quatre nouveaux fascicules [1]. Le *Mythe dans l'Ancien Testament* (fasc. XXX, col. 246-256; fasc. XXXI, col. 257-261) est traité par H. Cazelles. Une première section rattache cet exposé à celui du P. Henninger (cf. *RB* 1958 441), puis sont présentées des études contemporaines. Si certains progrès importants sont acquis, il reste qu'un accord est loin d'être réalisé sur la signification même de la notion de mythe. Ce qu'évoque presque spontanément ce vocable, en mentalité française par exemple, c'est bien plus un aspect fabuleux, en définitive négatif, de non-vérité, que celui d'un genre littéraire original. Aussi « il serait bon de limiter l'usage du mot à la simple notation d'un genre littéraire et de le prohiber en matière de doctrine. On pourrait dire de ce point de vue : il y a un mythe de l'Eden, mais il y a une doctrine du péché originel et du paradis perdu » (col. 252). Le stade des précautions et des réserves n'est donc pas dépassé, mais il n'est pas question d'en demeurer à une attitude purement négative. Après une troisième section consacrée à passer en revue, avec références bibliographiques, les principaux mythes du milieu biblique, une dernière partie s'emploie à caractériser l'attitude des « auteurs bibliques devant la mythologie ambiante ». M. Cazelles indique ici dans quelles directions pourrait se développer une étude positive équilibrée (« ...il fallait prendre les genres littéraires du temps, quitte à faire du mythe sans mythologie... » col. 257). — Dans l'article consacré au *Mythe dans le Nouveau Testament* (col. 261-268), le P. Marlé s'attache surtout à montrer que, même si l'on est obligé parfois de parler de mythe, cela ne s'oppose pas de soi et en droit à l'historicité. Les thèses de Bultmann sont évidemment au centre de la discussion, qui revêt un aspect principalement défensif. — P. Garelli donne de la personnalité de *Nabonide* (col. 269-286) un portrait finement nuancé (col. 278, ligne 7 du paragraphe iv, « seigneurerie » est sûrement dû à une distraction). — Pour A. George, le *livre de Nahum* (col. 291-301) n'est pas une liturgie, mais bien un recueil littéraire; toutefois le psaume initial lui donne une coloration cultuelle. Ce psaume est alphabétique, se limite à 2-8, et doit être considéré comme complet; les raisons apportées contre son attribution à Nahum ne sont pas décisives. Il faut distinguer, pour la datation, entre les éléments et le livre : celui-ci est dans son ensemble postérieur à 612 et peut n'être pas beaucoup plus tardif. La localisation d'Elqosh demeure un problème; il faut sans doute le chercher en Juda. Le message religieux de Nahum est temporaire, adapté à une situation éphémère, mais ce message a été repris par la suite pour soutenir la foi et l'espérance du peuple de Yahweh. — *Natân* le prophète a été étudié par E. Cothenet (col. 301-307). Le texte de 1 Ch xvii contient des retouches intentionnelles par rapport à 2 S vii. En ce qui concerne la personnalité du prophète, C. prend le contre-pied des thèses de Haldar : Natân le nabî' n'est pas le chef d'un groupe de nebî'îm; il n'est pas un prophète cultuel attaché au Temple de Jérusalem, mais bien un authentique « prophète royal yahviste ». — Dans l'article *Navigation* (col. 308-316) J. Poujade apporte « rectifications et compléments » nécessaires à l'article du *D. B.*, qui date de 1908. — Nul n'était mieux qualifié que le P. Bagatti pour présenter *Nazareth* (col. 318-333) en fonction des fouilles récentes qu'il y a lui-

[1] *Dictionnaire de la Bible. Supplément* édité par L. Pirot, A. Robert et H. Cazelles. Fasc. XXXI, *Mythe-Nœldeke;* XXXII, *Nœldeke-Oracle;* XXXIII, *Oracle-Palestine;* XXXIV, *Palestine-Parenté.* Quatre cahiers in-4° de col. 257 à 1280. Paris, Letouzey, 1958, 1959, 1960.

même conduites (col. 329, lire *RB* 1956 au lieu de 1955). — Un long article (col. 333-363) est consacré par le professeur J. Schmitt à l'*inscription dite de Nazareth*, relative à la *violatio sepulcri*. S. donne un « status quaestionis » extrêmement minutieux, non sans marquer ses propres positions. L'inscription « reproduit, à la suite d'une ordonnance romaine hâtivement traduite du latin, un additif rédigé en grec sans doute par le magistrat provincial chargé d'appliquer les directives impériales » (col. 348); la seconde partie commence à la ligne 19. Le César peut être Octave-Auguste. Si le nom du magistrat local ne peut être précisé, la « potestas gladii » dont il jouit oblige à exclure pour cette époque Nazareth et la Galilée; il faut chercher en Judée, ou mieux en Samarie, le lieu où fut promulgué le diatagma. Quant à l'occasion, le rapprochement avec l'épisode, rapporté par Josèphe, de la profanation du Temple par des Samaritains à la Pâque de l'an 8 de notre ère, constitue la conjecture actuellement la plus séduisante. En tout cas, le rapprochement avec Mt xxviii 11-15 ne résiste pas à la critique. — Des livres de *Néhémie et Esdras* (col. 393-424) le P. A. Lefèvre donne une longue analyse des imbrications littéraires et l'exposé détaillé des difficultés chronologiques. L. penche en faveur de la succession Néhémie-Esdras, avec la correction des 7 années en 37. — La longueur un peu exceptionnelle (col. 427-474) de l'exposé du P. J. Seynaeve sur *La doctrine scripturaire du cardinal Newman* se justifie sans doute par l'influence que celle-ci a exercée. — J. Henninger montre le crédit très limité qu'il convient d'accorder aux « Narrationes » de *Nil le Sinaïtique* (col. 475-480). — Trois spécialistes se sont partagé *Ninive* (col. 480-498) : Marguerite Rutten présente « le site et les fouilles », E. Cavaignac « l'histoire », R. Largement « les bibliothèques ». — M. Baillet présente les résultats des fouilles américaines à la Jéricho hérodienne, Tulûl 'Abu el-'Alayiq et Khirbet en-Nitla (Fouilles à *Nitla et Jéricho*, col. 506-511). — Le présent fascicule contient encore deux importants articles de M. Leibovici sur *Nabuchodonosor* (col. 286-291) et de J. Yoyotte sur les deux *Néchao* (col. 363-393), une notice de H. Cazelles sur les fouilles de *Nehariya* (col. 393) et plusieurs notices biographiques : E. H. Naville, Eberhard et Erwin Nestlé, J. Nikel.

Le fascicule XXXII contient lui aussi un certain nombre de notices biographiques : Noeldeke (commencée au fascicule XXXI), A. Noordtzij, W. Novack, le P. O'Callaghan, A. T. E. Olmstead, H. Oort, Oppert. La série des monographies est inaugurée par Dom J. Dupont qui étudie le rôle du *Nom de Jésus* (col. 514-541) dans la christologie primitive. D. passe en revue les quelque cent emplois de l'expression dans le Nouveau Testament; il les groupe par thèmes et en dégage en conclusion deux ensembles principaux. Dans le premier c'est le sens étymologique, « Yahweh sauve », qui est fondamental. Jésus (et les disciples « en son nom ») opère des guérisons qui sont signes de son pouvoir de sauver du péché. Le second groupe se rattache à la théologie juive du « Nom » divin. A la résurrection, « Jésus est entré dans une manière d'être qui est celle de Dieu lui-même ». Le N. T. ne dit pas que Jésus est Dieu parce que c'est là le nom personnel du Père. Et on ne dispose pas de vocable philosophique pour parler d'une nature divine. C'est la théologie du « Nom » qui sert dans la christologie primitive à exprimer en quel sens divin Jésus est « Seigneur ». — Le P. H. Charles présente sur le *Nomadisme* (col. 541-550) « quelques lignes de recherches à partir d'aperçus non exhaustifs, résumés en une bibliographie très sommaire, établie davantage selon les perspectives de l'ethnologie que pour répondre aux préoccupations de l'historien des religions » (col. 541). — C. Augrain montre comment la vie religieuse et la piété

du Judaïsme post-exilique ne peuvent être réduites à un *Nomisme* étroit, bien que cette époque renferme le danger du légalisme qui marquera l'orthodoxie juive au temps de Jésus (col. 550-554). — Depuis les travaux de Mowinckel et ceux qu'il n'a cessé d'inspirer, la fête du *Nouvel An* occupe une place importante dans les recherches bibliques : d'où la place qui lui est faite dans ce dictionnaire. Si l'exposé d'É. Drioton sur la question *dans l'Égypte ancienne* est des plus brefs (col. 555-556), celui de R. Largement (nouvel an *dans la religion suméro-akkadienne*, col. 556-597) est des plus abondants. A. Michel étudie ensuite la question *dans le Judaïsme* en raison de l'importance documentaire de la littérature rabbinique sur ce point (col. 597-620). Mais c'est évidemment l'exposé de H. Cazelles qui retiendra le plus l'attention (*Le nouvel an en Israël*, col. 620-645). Après un rapide aperçu sur « les textes bibliques », C. présente le status quaestionis de la critique, enfin des « éléments de solution » qui sont en réalité une synthèse magistrale et très nuancée. Il importe de bien distinguer deux aspects de la question : d'une part, la Bible ne reconnaît pas la fête du nouvel an, mais d'autre part, il y a bien des indices pour penser qu'il y eut peut-être réellement une telle fête en Israël, fête que les traditions sacrées ont combattue et finalement éliminée des textes. Certes une réelle incertitude demeure de ce fait. Mais « l'étude de cette fête aboutit à reconnaître la force de la tradition biblique et de sa révélation qui a triomphé dans les textes sacrés de l'idéologie naturiste politique ambiante » (col. 645). En une synthèse très équilibrée, C. rend pleinement justice à la valeur et à l'apport positif des recherches issues des travaux de Mowinckel et de ses successeurs[1]. — Le P. R. Tournay a consacré à *Nouzi* un long article très documenté (col. 646-674). — A la brève bibliographie donnée par J. Danielou sur les *Odes de Salomon* (col. 677-684), il faut ajouter à présent l'édition du Papyrus Bodmer XI (cf. *RB* 1960 469). — Sous le titre *Offrande*, le P. J. De Fraine étudie le sens du terme *qorbân* dans la langue religieuse de l'A. T. et du rabbinisme (col. 684-688). Le sens fondamental est un sens générique, commun à tous les sacrifices, celui d'apport de la matière du sacrifice, de présentation de l'offrande sacrificielle. Dans le rabbinisme, on évolue assez normalement vers le sens de « formule consécratoire » (cf. Marc vii 11-13), et le sens également attesté de juron en est très voisin : il s'agit d'une « devotio » de soi-même. — Les récentes fouilles au *Mont des Oliviers* sont présentées par le P. Bagatti (col. 688-699). La publication définitive sur les fouilles dans la nécropole du « Dominus flevit » a paru depuis la rédaction de cet article du Dictionnaire (cf. *RB* 1959 299-301) et des critiques ont pu être faites au P. B. sur certaines interprétations « judéo-chrétiennes », mais ces réserves n'infirment en rien la valeur d'ensemble de la publication; le présent article du *SDB* dépasse d'ailleurs le cadre des fouilles au seul « Dominus flevit ». — Devant le manque de travaux récents consacrés à l'ensemble de la question, E. Cothenet donne une étude analytique des rites d'*onction*, dans le milieu culturel où s'est développé le peuple d'Israël, et dans l'A. T. (col. 701-732). — M. Jourjon apporte quelques compléments bibliographiques à l'ancienne notice du Dictionnaire sur l'*Onomasticon* d'Eusèbe (col. 732). — « L'*onomastique*, ou étude des noms propres, peut avoir pour objet soit l'étude des noms géographiques, soit l'étude des noms de dieux, soit l'étude des noms de personnes. La première sera traitée à Toponymie, la seconde relève de la Théologie biblique. Il s'agira donc ici exclusivement

[1] Col. 635, l. 21, il faut lire sans doute « commencement ou fin » au lieu de « commencement ou début ».

des noms de personnes, hommes et femmes. » M. H. Cazelles donne sur le sujet ainsi limité un article très dense et d'une grande richesse bibliographique (col. 733-744). — L'article de G. Ryckmans sur *Ophir* (col. 744-751) présente un status quaestionis très érudit.

L'article *Oracle et divination*, dû au P. A. Barucq, s'achève au fascicule XXXIII (col. 752-788). Une première partie présente le « vocabulaire de l'art oraculaire » avec les définitions que retient l'auteur pour l'oracle et la divination. Le gros de l'article passe en revue oracle et divination en Sumer, en Assyrie-Babylonie, en Canaan, en Égypte, en Grèce, en Italie (Étrurie et Rome), enfin en Israël, dont la spécificité est dégagée en conclusion. — A propos de l'*Oraison dominicale* (col. 788-800) le P. J. De Fraine étudie les questions suivantes : de critique textuelle (quel est le texte exact de Mt et de Lc?), de critique littéraire (F. est plutôt en faveur d'une double tradition indépendante), les rapports du Pater avec les prières juives anciennes, enfin deux expressions particulièrement controversées : le sens de ἐπιούσιος et le genre de τοῦ πονηροῦ. — Appelant *Ordalie* (col. 800-806) « une épreuve judiciaire qui a pour but de déterminer la culpabilité d'un accusé en le soumettant à un risque d'ordre matériel », A. Lefèvre entend éviter de l'identifier *a priori* avec un « jugement de Dieu ». Il distingue le cas de l'ordalie de celui du serment et des sorts. Un seul cas est sûr dans la Bible, celui de la femme soupçonnée d'adultère, Nb v 11-31 [1]. — H. Cazelles indique rapidement les découvertes de la *caverne d'Oren* (col. 806). — Une série de notices est consacrée aux *Versions Orientales* de la Bible (col. 807-884); elles ont été rédigées par Dom Botte (versions arabes, coptes, éthiopiennes), L. Leloir (versions arméniennes, géorgiennes) et Cl. Van Puyvelde (versions syriaques, notice de beaucoup la plus longue, col. 834-884). — Le P. J. Daniélou montre tout ce qu'*Origène* a apporté aux études bibliques (col. 884-908). On appréciera particulièrement le discernement bien marqué par D. entre le principe « christique » des rapports entre les deux Testaments, et les méthodes mises en œuvre pour le faire valoir concrètement, méthodes dont certaines chez Origène sont inacceptables [2]. — Ch. Hauret était bien préparé à présenter de façon sereine et équilibrée les problèmes des *Origines de l'homme et de l'univers d'après la Bible* (col. 908-926). — La présentation du *livre d'Osée* (col. 926-940) est due au regretté A. Gelin, tandis que le P. Motte, o. m. i., décrit les *ossuaires* palestiniens de l'époque gréco-romaine et relève leur apport pour les études bibliques (col. 940-948). — J. G. Fevrier décrit les *ostraca* trouvés en Palestine, puis les *sceaux et cachets* (cylindres, scarabées, scaraboïdes), en s'attachant particulièrement à la question épigraphique (col. 948-964). — Le P. A. Pelletier étudie la question des *Pains de proposition* (col. 965-976), surtout d'après la littérature rabbinique, Josèphe et Philon. — Après une introduction consacrée au vocabulaire biblique (hébreu et grec), J.-M. Fenasse passe en revue les évidences archéologiques qui peuvent se ranger sous la rubrique pourtant un peu vague de *Palais* (demeure royale ou patricienne) (col. 976-1021). Lorsqu'il s'agit de Jérusalem, les sources littéraires sont évidemment presque les seuls témoins. Un dernier paragraphe, la « symbolique » du palais, est consacré à l'utilisation qu'on peut appeler doctrinale de cette notion dans les

[1] Mais l'épisode de Ex xxxii 20 aurait peut-être mérité une mention. Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, 243.

[2] Ce discernement, élémentaire, est pourtant absent d'une bonne partie de la littérature polémique qui a proliféré autour de la question du « sens spirituel ».

écrits bibliques. — Ce fascicule contient encore deux notices biographiques, consacrées à Konrad von Orelli et au P. Orfali, ofm.

Le P. M. Du Buit a rédigé l'article *Palestine* qui chevauche sur les fasc. XXXIII et XXXIV (col. 1021-1066). En introduction, l'auteur explique comment le présent article, limité aux questions de géographie physique, d'anthropologie et de démographie, doit s'insérer dans un ensemble de monographies à paraître dans les fascicules suivants du Dictionnaire. Cet ensemble [1] nous promet une intéressante synthèse qui ne fera pas double emploi avec la *Géographie de la Terre Sainte* (« J'ai l'intention de reprendre ici la matière d'une manière beaucoup plus scientifique, mes deux études devant être ainsi en bonne partie complémentaires », col. 1022). Après des indications bibliographiques et cartographiques (peut-on regretter de ne pas voir figurer à côté de l'*Atlas* du P. Grollenberg celui des PP. Lemaire et Baldi?), l'essentiel du présent article est consacré à la géographie physique : Stratigraphie et évolution du relief, Structure actuelle, Morphologie, Climat, Écologie végétale, Écologie animale, Sols et formations rocheuses superficielles, Agriculture, Élevage, Anthropologie, Démographie. La composition de ces onze paragraphes est sensiblement uniforme : le corps du texte donne une présentation assez synthétique, tandis qu'à la fin, en plus petits caractères, une bibliographie choisie permet de prolonger l'étude amorcée et de vérifier les thèses présentées. Plusieurs cartes, figures et diagrammes illustrent l'exposé. L'étude de la structure géologique est plus poussée que l'aspect géographie humaine, qui n'est d'ailleurs pas négligé (en outre les articles à paraître compléteront cet aspect). — L'article *Palmyre* (col. 1066-1103) a été confié à M. J. Starcky, c'est-à-dire à un spécialiste [2]. L'exposé est triparti : Palmyre dans la Bible (où est discutée à fond la question de 1 R ix 18. Avec la plupart des savants actuels, S. pense que « le contexte géographique et le *ketîb* Tamar ne permettent guère d'envisager une leçon primitive Tadmor », col. 1075), — Palmyre dans la tradition post-biblique, — enfin un « aperçu général » sur l'histoire, la civilisation, la langue et la religion palmyréniennes, suivi d'une riche bibliographie. — Une notice biographique a été rédigée par R. Leconte sur Eugène *Pannier* (col. 1103-1104). — M. Jourjon étudie le personnage de *Papias* (col. 1104-1109) (la question de son témoignage sur la formation des évangiles relevant d'autres articles du *DBS*), un personnage sur qui finalement nous savons bien peu de chose. — Après un historique de la découverte des *Papyrus bibliques*, Dom B. Botte donne la liste des 72 papyrus du N. T. avec une notice sur leur date, leur publication, leurs caractéristiques textuelles; enfin des réflexions sur « les papyrus et la critique textuelle » (col. 1109-1120). — H. Haag étudie la *Pâque* (col. 1120-1149) et

[1] « Dans un article *Populations de la Palestine*, on présentera les peuples mentionnés par la Bible en Palestine et aux environs immédiats. L'article *Routes de Palestine* décrira le réseau des voies antiques, et nous montrera comment la plupart des récits bibliques viennent s'y placer. A l'article *Terre Sainte* on s'efforcera d'expliquer le thème biblique de la Terre Promise, dans l'Ancien Testament et dans le Judaïsme rabbinique, et de montrer comment ce thème est remanié dans le christianisme. L'article *Territoires de la Palestine* présentera ce que Alt a justement appelé « l'histoire territoriale » de ce pays, depuis le partage entre les tribus jusqu'à la division du royaume d'Hérode. Enfin l'article *Toponymie* contiendra des renseignements sur les méthodes d'identification des sites et sur les sources littéraires non bibliques qui y sont utilisées » (col. 1021).

[2] L'auteur présente cette étude comme « une mise au point partielle » de son ouvrage paru en 1952.

A. George les *Paraboles* (col. 1149-1177) [1]. E. Cothenet a rédigé l'article *Paradis* (col. 1177-1220). Plusieurs articles du *DBS* sont consacrés aux premiers chapitres de la Genèse, en raison de leur importance. Ici, C. étudie particulièrement la description du *gan Eden* donnée par le Yahviste et suit l'évolution du thème du paradis à travers l'Ancien et le Nouveau Testament. Les diverses dénominations, la localisation que l'auteur avait en vue, les parallèles de l'Ancien Orient, l'attente d'une transformation paradisiaque de la Palestine, enfin les thèmes du paradis dans le judaïsme et le N. T. sont les étapes de cette étude. — Le P. A. M. Brunet consacre aux *Livres des Paralipomènes* une étude très fouillée (col. 1220-1261). — L'article *Parenté* en Israël, de W. Kornfeld s'achèvera dans le prochain fascicule.

J. M.-D. Prignaud.

Les discours et les conférences prononcés à l'occasion du *Congrès international catholique des sciences bibliques*, qui se tint à Bruxelles et Louvain du 25 au 30 août 1958, ont été publiés, avec le concours de Mgr J. Coppens, A. Descamps et É. Massaux, dans deux gros volumes [2]. Dans le premier volume figurent d'abord le compte rendu des séances et les allocutions de circonstance. R. De Langhe (p. 28-40) dresse le tableau des travaux bibliques provenant de l'Université de Louvain, tandis que Mgr L.-T. Lefort (p. 41-49) mentionne les contributions proprement orientalistes. Les questions d'introduction et d'herméneutique font l'objet de plusieurs allocutions ou communications. Mgr B. Alfrink (p. 65-75) exhorte les exégètes à développer leurs recherches en observant les sages et simples directives de l'Église. — Mgr A.-M. Charue (p. 76-85) rappelle les responsabilités des exégètes et trace le programme de leur travail. — Traitant des analogies de l'inspiration, P. Benoit (p. 86-99) s'efforce en particulier de situer l'inspiration scripturaire des Écrivains sacrés dans un ensemble plus vaste, où elle a été précédée par l'inspiration « dramatique » qui a fait agir les héros de la geste divine (Abraham, Moïse, David, etc.), et par l'inspiration « oratoire » qui a fait parler les Prophètes et les Apôtres : aspects complémentaires mais distincts du charisme divin qui a présidé à la constitution du donné révélé. — J. Levie (p. 100-118) montre comment la tâche de l'exégète et celle du théologien doivent tendre à se rejoindre aussi étroitement que possible, et il en donne des exemples (péché originel, institution de l'Eucharistie). — J. Schildenberger (p. 119-131) analyse les intentions des hagiographes qui, dans leur compilation de différentes traditions, juxtaposent des récits apparemment contradictoires, des doublets ou des narrations étiologiques. — A. Descamps (p. 132-157) rappelle les exigences de la méthode historique en exégèse et celles de la foi à la Parole de Dieu; il met en garde contre la confusion des méthodes et mentionne aussi la méthode philosophique. — M. Peinador (p. 158-179) voit dans la théologie biblique la discipline visant à pénétrer le sens profond et plénier des Écritures par une méthode synthétique. — J.-B. Bauer (p. 180-186) présente quelques symboles patristiques d'animaux

[1] Les questions littéraires sont longuement étudiées, et, à bon droit nous semble-t-il, le vieux débat sur le but de l'enseignement en paraboles (justice ou miséricorde?) est traité rapidement en terminant. Ce qui est dit est très bref et très juste aussi : c'est la réceptivité des auditeurs qui explique ce paradoxe que ce qui doit livrer de façon appropriée tout le message le voile pourtant en même temps à ceux qui ne sont pas disposés à le recevoir.

[2] *Sacra Pagina. Miscellanea biblica.* Congressus internationalis catholici de re biblica (Bibliotheca Ephemer.t Theolog. Lovan., XII-XIII). 2 vol. gd-8° de 579 et 486 p. Paris, Gabalda; Gembloux, Duculot, 1959.

(lièvre, lézard, coq). — J. Jomier (p. 187-193) montre, à propos de l'exégèse coranique moderne, comment la nouveauté de plusieurs commentaires récents est à rechercher au plan de la morale pratique et de l'apologétique. — É. Massaux (p. 194-207) étudie le papyrus Bodmer II (P^{66}) et relève les variantes intéressant la critique néo-testamentaire. — A. Gil Ulecia (p. 208-215) présente un lectionnaire latin gothique inconnu, daté du XIV^e siècle et apparenté au texte de la Vetus Latina en usage en Espagne.

La II^e Partie est consacrée au « Milieu de l'Ancien Testament ». — B. Van de Walle (p. 219-228) analyse les systèmes théologiques, les exposés cosmogoniques et les hymnes de l'Égypte ancienne pour y discerner les données relatives au dieu primordial, initiateur du monde organisé. — É. Drioton (p. 229-241) cherche à établir que la Sagesse d'Aménémopé est une traduction d'un livre hébreu aujourd'hui perdu, connu dans sa teneur originale par le compilateur des *Proverbes*. — Pour G. Goossens (p. 242-252), la thèse de la succession des empires et celle de l'alliance, propre au peuple juif, s'opposent, dans l'Orient ancien, à l'interprétation ondulatoire (pessimiste) de l'histoire; elles fusionnent au temps de l'Empire chrétien. — J. Henninger (p. 253-258) soutient que l'existence d'un système totémique complet ne peut être prouvée à aucun moment de l'histoire culturelle des Sémites. — R. Largement et H. Lemaitre (p. 259-266) montrent comment le « Jour du dieu », en Mésopotamie, désigne la fête du Nouvel An, et tentent d'en rapprocher le « Jour de Yahvé » biblique. — M. Dahood (p. 267-279) accumule les parallèles linguistiques entre l'ugaritique et l'hébreu biblique (cf. Is XLIII 14; Ps LXXXIX 37-38; So III 8). — J. de Menasce (p. 280-287) explique comment les rapports entre l'Iran et l'Ancien Testament se sont multipliés à mesure que se développaient la théologie mazdéenne et, en Israël, la littérature des apocryphes. — J. Pirenne (p. 288-299) montre, grâce aux documents récemment exhumés à Hatra, comment la religion syrienne de Hiérapolis est le produit d'un syncrétisme mazdéo-chaldéen.

La III^e Partie groupe des études d' « Exégèse et Théologie de l'Ancien Testament ». — Le regretté A. Gelin (p. 303-315) étudie plusieurs exemples de relecture biblique, replacés à l'intérieur d'une tradition vivante (cf. Ps XXII 28 s.; XLVII; LXXVIII 9; CX 3; Za III 9). — P.-P. Saydon (p. 316-324) rappelle que les livres de l'A. T. furent transcrits sur des rouleaux plus ou moins bien juxtaposés et combinés, d'où un certain nombre d'anomalies dans les recueils qui nous sont parvenus. — H. Gross (p. 325-334) montre comment certains grands thèmes bibliques très concrets se sont trouvés transposés et idéalisés (ainsi le voyage, la paix, Sion). — H. Haag (p. 335-345) donne des précisions sur la situation, le nom et l'histoire de Beer-Šeba, à la lumière des fouilles récentes. — L. Arnaldieh (p. 346-357) analyse le récit de la création d'Ève dans la *Genèse*, avec ses anthropomorphismes et ses symboles. — C. Hauret (p. 358-365) explique comment l'auteur yahviste, en utilisant une tradition sur la généalogie caïnite, l'a insérée dans un contexte pessimiste pour souligner les vicissitudes morales de l'humanité. — Pour A. Charbel (p. 366-376), le sacrifice *šelāmîm*, bien que sanglant, n'implique aucune vertu expiatoire. — G. Brekelmans (p. 377-383) dégage les relations entre le *Deutéronome* et les livres prophétiques au sujet du *ḥerem*. — A.-M. Brunet (p. 384-397) décrit la mentalité du Chroniste qui maintient, à travers toute son œuvre, un lien étroit entre la théocratie parfaite et la dynastie davidique possédant les promesses divines. — H. Renard (p. 398-407) envisage l'aspect prophétique et messianique de la première partie du livre d'*Isaïe*. — P. G. Duncker (p. 408-

412) analyse Is VII 15b; il traduit « afin qu'il sache » et voit dans le lait et le miel une nourriture divine. — Le regretté E. J. KISSANE (p. 413-418) explique Is IX 7-9 à la lumière du texte 1QIsa et admet la leçon *yārī'û*. — R. KOCH (p. 419-433) étudie la théologie de l'Esprit de Yahvé dans le livre d'*Isaïe*. — J. COPPENS (p. 434-454) pense que les chants du Serviteur de Yahvé expriment un messianisme collectif, à partir duquel la transition est facile vers une portée christologique des textes, à condition de les entendre et de les expliquer au sens plénier. — D'après B. N. WAMBACQ (p. 455-460), Ba I 3-14 fut rédigé en grec par un auteur familier avec la Bible des Septante. — P. AUVRAY (p. 461-470) croit pouvoir rendre compte des babylonismes de la langue d'Ézéchiel par l'évolution normale de la langue hébraïque, non par l'influence du milieu mésopotamien où vécut le prophète. — E. VOGT (p. 471-494) s'efforce de distinguer les retouches et les compléments apportés au livre d'Ézéchiel, spécialement dans I, IV 4-6, VIII-XI. — A. DEISSLER (p. 495-503) discerne dans le Ps XLVIII l'usage du style anthologique, surtout par rapport au livre d'*Isaïe*, et en dégage la portée eschatologique. — J. HOFBAUER (p. 504-510) commente le Ps LXXXIX et admet que sa finale pourrait avoir été composée par le roi Joiachin, captif à Babylone. — D'après H. CAZELLES (p. 511-515), Pr VIII décrit l'enfantement de la Sagesse comme une procession en Dieu conçue sur le type d'une naissance royale. — V. HAMP (p. 516-521) rappelle, après plusieurs spécialistes, que la doctrine mosaïque du monothéisme fut d'abord non théorique, mais existentielle et pratique. — A.-M. DUBARLE (p. 522-536) s'attache à définir la conception de l'homme dans l'A. T.; être déchu et racheté, l'homme est à l'image de Dieu et ainsi supérieur aux animaux; c'est un être social, destiné au travail et à une vie religieuse dépassant ce travail. — J. DE FRAINE (p. 537-547) montre comment le roi israélite ne fut jamais un fonctionnaire du culte et n'exerça point d'activité proprement sacerdotale. — H. JUNKER (p. 548-558) définit le rôle salvifique des bénédictions dans l'A. T., en particulier la bénédiction accordée par Dieu à Abraham. — O. GARCIA DE LA FUENTE (p. 559-579) étudie les diverses métaphores exprimant en hébreu la contrition (confusion, humiliation, componction, brisure).

R. T.

Le deuxième volume de *Sacra Pagina* comprend deux parties : le milieu du Nouveau Testament (IV) et exégèse et théologie du Nouveau Testament (V). Voici un bref résumé de ces nombreuses contributions. Roberto BUSA (p. 7-12) donne un rapide aperçu de la méthode utilisée, à titre expérimental, par le « Centro per l'Automazione dell' Analisi Letteraria » de Vorese (Italie), pour indexer tous les fragments non bibliques des textes de la mer Morte publiés jusqu'en décembre 1957. — Jean VAN DER PLOEG (p. 13-19) propose de considérer la Règle de la Guerre des écrits de Qumrân comme un ouvrage composite, ayant été rédigé en deux étapes, probablement par deux auteurs différents. L'écrit fondamental aurait contenu la col. I, les col. XV-XIX et certaines parties des col. II à XIV. — Jorge MEJIA (p. 20-27) compare les écrits de Qumrân aux deux livres des Maccabées. Le second livre représenterait une position d'équilibre entre Qumrân et un certain partitisme pro-hasmonéen, auquel 1 Mac pouvait prêter appui. — Javier CAUBET ITURBE (p. 28-46) montre que les textes de Qumrân manifestent une désaffection et des critiques à l'égard de Jérusalem et de son Temple qui tranchent sur les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament; c'est l'indice de

la rupture des gens de Qumrân avec le Judaïsme officiel. — Giuseppe Bernini (p. 47-59) étudie le thème de la « plantation éternelle » de 1 QH viii et précise que l'auteur de l'hymne ne se présente pas comme le Messie, mais comme le « jardinier » dont le rôle est surtout d'instruire. — Roland E. Murphy (p. 60-76) établit que, si la notion paulinienne de *sarx* se rapproche sur plusieurs points de celle de *bsr* dans les écrits de Qumrân, des divergences nombreuses ne permettent pas de conclure à une influence de Qumrân sur Paul. — Yvonne Janssens (p. 77-85) étudie l'exégèse d'Héracléon telle qu'elle apparaît dans le commentaire qu'il donne de l'épisode de la Samaritaine. C'est une exégèse allégorique, mais dans laquelle n'apparaît pas clairement le thème des trois « natures » (hylique, psychique, pneumatique) en honneur dans la Gnose. — José Ruysschaert (p. 86-97) fait le point des résultats des diverses fouilles menées depuis 1940 sous la Basilique Vaticane et dans ses environs immédiats. — Félix Gils (p. 101-120) analyse la thèse élaborée par E. Sjöberg dans son livre *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*. Contre Wrede et Bultmann, cet auteur maintient que Jésus eut conscience d'être le Messie; mais, en accord avec la tradition juive, ce Messie devait rester caché jusqu'au jour de sa manifestation. Mc n'a fait que souligner cet aspect réel de la carrière du Christ. Gils approuve les grandes lignes de cette thèse, mais il en souligne certaines faiblesses. — Salvador Muñoz Iglesias (p. 121-149) montre que les récits de l'enfance du Christ, en Mt, sont écrits en étroite dépendance des récits de l'Exode concernant la vie de Moïse en Égypte. L'évangile de l'enfance de Mt se rattache donc au genre haggadique, ce qui ne veut pas dire qu'il soit dépourvu de toute valeur historique. — Jacques Dupont (p. 150-162) compare les deux formules parallèles de Mt v 48 et de Lc vi 36 sur l'imitation divine. Celle de Lc, plus théologique, qui met davantage l'accent sur la qualité divine proposée à notre imitation, remonte probablement à l'enseignement même du Christ. Celle de Mt a subi l'influence des tendances moralisantes et catéchétiques de Mt. — Augustin George (p. 163-169) estime que l'interprétation de la parabole des semailles, donnée dans les Synoptiques, dépend largement des efforts faits par l'Église pour adapter son enseignement aux situations nouvelles dans lesquelles elle se trouvait. En le faisant, elle eut cependant conscience de rester fidèle à l'enseignement du Christ. — Après avoir fait l'inventaire et l'analyse des citations patristiques anciennes de Jn i 13, Albert Houssiau (p. 170-188) pense que la leçon au pluriel a plus de chance d'être primitive que la leçon au singulier; cette dernière a pu naître dans des milieux préoccupés par la lutte anti-ébionite. — M.-Émile Boismard (p. 189-192) montre que le vocabulaire et les particularités littéraires de Jn xii 45-50 soulignent le caractère adventice de cette péricope. — Pour Ignace de la Potterie (p. 193-208), la notion de témoignage dans les écrits johanniques est complexe. L'analyse de 1 Jn v 6-7 est spécialement fouillée; à la suite de W. Nauck, l'auteur interprète ce passage dans un sens sacramentaire, l'Esprit qui témoigne étant l'Esprit reçu avant le baptême, comme principe de la foi (cf. les liturgies syriennes). — Donatien Mollat (p. 209-218) analyse la notion de « signe » dans les écrits johanniques. Il s'agit le plus souvent des miracles, mais en tant qu'ils signifient la présence de Dieu agissant dans le Christ, et donc en tant qu'ils prouvent la mission divine de Jésus. Il faut noter encore le caractère eschatologique du *sèmeion* : c'est le signe que l'ère du salut est arrivée. — Serafín de Ausejo (p. 219-234) étudie le sens du mot « chair », dit du Christ, dans l'évangile de Jean. Il souligne que ce mot ne se réfère pas à l'Incarnation en soi, mais met en lumière la kénose du Verbe incarné. Son emploi

ne dénote donc pas une polémique anti-docétiste, mais une réaction contre ceux qui niaient la divinité du Christ. — Rudolf Schnackenburg (p. 235-254) recherche quelle place occupe l'intérêt sacramentaire dans le quatrième évangile. Il faut voir une référence aux sacrements de baptême et d'eucharistie, non seulement dans les textes explicites de Jn III 5, 6 et VI 51 ss, mais encore dans certaines actions qui revêtent une valeur symbolique, comme l'épisode du coup de lance (l'eau et le sang, XIX 34) ou le lavement des pieds (XIII). Pour l'évangéliste, les sacrements sont une représentation et une application de l'unique œuvre salvifique du Christ. — Pedro Franquesa (p. 255-268) cherche à déterminer les influences qui ont fécondé la pensée johannique. Pour le fond, la théologie de Jean s'explique en référence à l'Ancien Testament et à l'enseignement du Christ. Mais le choix de certains thèmes comme aussi certaines formes d'expression ont pu être motivés par l'ambiance syncrétiste dans laquelle vivait l'évangéliste. — Recherchant quelle fut la diffusion du quatrième évangile dans l'Église ancienne, François-Marie Braun (p. 269-279) souligne l'influence qu'exerça la théologie johannique sur les prières contenues dans la *Didachè*, comme aussi sur la catéchèse en usage dans l'église de Rome vers le milieu du second siècle. — Anton Vögtle (p. 280-294) analyse les paroles par lesquelles le Christ ressuscité confia certaines charges à l'Église, spécialement le pouvoir de remettre les péchés (Jn XX 23). Cette dernière parole est confrontée avec celle de Mt XVIII 18, dont la formulation est jugée plus proche des paroles mêmes du Christ. — Alexander Kerrigan (p. 295-313) étudie le *sensus plenior* de Joël III 1-5 tel qu'il apparaît à la lumière de Ac II 14-30. L'effusion de l'Esprit doit guider les missionnaires chrétiens et les aider à témoigner pour le Christ; la défaite des ennemis de Juda est réinterprétée dans le sens de la défaite de Satan et de ses satellites; la délivrance du « petit Reste » fidèle à Yahvé trouve son accomplissement dans l'œuvre salvifique du Christ. — Selon Jacques-É. Ménard (p. 314-321), les Synoptiques présentent Jésus comme le Prophète (cf. Dt XVIII 18), et s'il doit mourir un jour, c'est en accomplissant le destin commun aux prophètes. La réflexion chrétienne, apparente surtout dans les discours des Actes, a réinterprété cette vocation à la mort comme accomplissement du destin du Serviteur de Yahvé. — José-Maria Gonzalez Ruiz (p. 322-341) souligne le sens profondément ecclésial et communautaire de divers mots utilisés par Paul : amour, foi, perfection, vocation. — Stanislas Lyonnet (p. 342-356) montre que, si Paul, en Rm III 5, interprète la « justice de Dieu » dont parle Ps LI 6 au sens de justice salvifique (et non vindicative), il ne fait que suivre une exégèse juive courante, que lui suggérait d'ailleurs la traduction des Septante. — Karl Hermann Schelkle (p. 357-372) en analysant l'interprétation patristique de Rm XIII 11-13 remarque que les Pères anciens ne se préoccupaient guère de la proximité plus ou moins grande de la Parousie, mais s'intéressaient plutôt au donné théologique : l'espérance de la consommation future de l'œuvre de salut déjà commencée. — Lucien Cerfaux (p. 373-379) montre que le syncrétisme des Juifs d'Asie est contaminé par le thème du « mystère » des religions hellénistiques. La terminologie mystérique a exercé une certaine influence sur les développements pauliniens des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, Paul ayant voulu barrer la route aux spéculations mystériques des Juifs d'Asie, et par là, indirectement, aux mystères païens que les Juifs plagiaient. — Béda Rigaux (p. 380-389), en comparant le vocabulaire de 1 Th à celui des autres épîtres du Nouveau Testament, dégage un certain nombre de mots que Paul aurait repris de la tradition chrétienne et qui permettent de se faire une idée des principaux

thèmes théologiques antérieurs à la réflexion paulinienne. — Stanislas Lach (p. 390-403) s'efforce d'éluder certaines contradictions que l'on a voulu voir entre l'épître aux Hébreux et les données du Pentateuque. Ainsi, la mention de la manne et de la verge d'Aaron dans l'Arche d'Alliance (Hb ix 4) est conforme à Ex xvi 32, 33 et à Nb xvii 25, où il est dit que ces objets furent déposés « devant » le Témoignage. — Pour Peter Bläser (p. 404-413), la notion de *pneuma* dans Paul dépend directement des conceptions vétéro-testamentaires, et non de spéculations hellénistiques. — André Feuillet (p. 414-429) cherche à rendre compte des apparentes contradictions contenues en Ap x. Elles s'expliqueraient par le fait que ce chapitre forme charnière entre deux parties de l'Apocalypse : les chapitres iv-xi qui sont consacrés au passage du Peuple de Dieu de l'ancienne à la nouvelle Alliance, et les chapitres xii-xxii qui concernent les destinées de l'Église. — Jean Duplacy (p. 430-439) se demande d'où vient l'importance centrale de la foi dans le Nouveau Testament. Par delà les développements pauliniens, la place essentielle de la foi est déjà bien attestée dans le christianisme palestinien primitif; c'est Jésus, selon toute vraisemblance, qui a peu à peu amené ses disciples à le situer par la foi au centre de leur vie religieuse. — Ceslas Spicq (p. 440-455) analyse les composantes de la notion d'*Agapè* dans le N. T. : c'est un amour proprement dit, plein de délicatesse, emprunt de gratitude, indéfectible. Mais surtout, la charité, pour être authentique, doit se prouver par son dynamisme même. Ses qualités montrent que la charité ne saurait être un amour humain; Dieu seul peut aimer avec une telle plénitude. — Bernard Capelle (p. 456-463) apporte de nouveaux arguments, surtout littéraires, pour prouver que, dans la finale de la Préface de la Messe, il faut comprendre *caeli* comme un génitif singulier dépendant de *Potestates*, et non comme un nominatif pluriel qui désignerait une catégorie d'Anges, par ailleurs inconnue de la Bible.

M.-É. Boismard.

Annuaire de la Société Nathan Söderblom, XVIII (1959)[1]. — I. Engnell, *La Genèse, ses problèmes littéraires et idéologiques*, p. 3-22. État des questions dans le domaine de la critique littéraire, de l'histoire des formes, de l'histoire des traditions. Les recherches sont en cours, surtout dans ce dernier domaine, autour des trois ensembles *P* (Gen.-Nombres), *D* (Deut.-2 Rois), *K* = Chroniste (1 Chron.-Neh.). Dans *P* le noyau central est Ex i-xv, à quoi la Genèse est une introduction. Plutôt que « sacerdotal », qui désignerait mieux *D*, *P* est pénétré de nationalisme religieux, attentif à l'histoire ancienne du peuple, avec une idée de Dieu très liée aux hommes par l'Alliance. Bibliographie récente choisie, p. 19-21. — H. Ringgren, *La hiérogamie en Égypte, en Sumer et en Israël*, p. 23-51. En Égypte, la hiérogamie semble un rite essentiellement royal, en rapport avec la continuité de la dynastie. En Sumer les textes ont une allure magique et intéressent la fertilité du pays représenté par le roi. En Israël, les cultes naturistes de Canaan ont pu laisser des traces dans le yahvisme, mais il est difficile de préciser le rapport traduit par les images de mariage-alliance. Le cas particulier du Cantique est impossible à trancher pour le moment. Dans l'ensemble les textes sont plus proches du type sumérien, mais des traces de dynastisme apparaissent (par ex. Is vii). — H. Riesenfeld, *Sabbat et Jour du Seigneur dans le judaïsme, la prédication de*

[1] *Religion och Bibel, Nathan Söderblom-Sällskapets Årsbok XVIII, 1959.* In-8° de 81 p. Lund, Gleerup, 1960. — Prix : 15,50 cour. suéd.

Jésus et le christianisme primitif, p. 52-70. Chez les Juifs le sabbat est l'un des signes de l'Alliance, ayant valeur eschatologique (repos final). Dans le christianisme, on voit le sabbat remplacé par la nuit suivante, où se célébraient les réunions propres aux chrétiens. Puis le souvenir de la Résurrection se dégagea en s'attachant à la fin de cette nuit. Au temps de Constantin seulement le Jour du Seigneur devint jour officiel de repos. C'est l'Ép. de Barnabé qui la première parle du « huitième jour ». (Cet article est une rédaction suédoise très amplifiée de *Sabbat et Jour du Seigneur* dans *New Testament Essays*... Mélanges T. W. Manson, Manchester, 1959 210-217 : voir *RB* 1960 133).

L.-M. Dewailly.

Annuaire Exégétique Suédois, XXV (1960)[1]. — G. Ahlström, *Le prophète Natan et la construction du Temple*, p. 5-22. Au temps de David, le culte jébuséen subit une « israélitisation », y compris l'aire d'Arauna dédiée à un culte de fertilité. Natan est l'un des chefs du parti jébuséen et favorise le prétendant Salomon, alors qu'Adonias est soutenu par les yahvistes : il agit de telle sorte que le Temple sera bâti par Salomon. — H. Riesenfeld, *Observations on the Question of the Self-Consciousness of Jesus* (en anglais), p. 23-36. Les *scholars* ont beaucoup de peine, au terme de leurs analyses, à respecter l'unité vivante de la personne de Jésus, de même que celle des Évangiles. Or la personnalité de Jésus est à l'œuvre d'un bout à l'autre, non seulement dans certaines paroles. La pluralité des Évangiles nous expose à un double danger : préférer l'un d'eux, ou les harmoniser. Nous manquons là-dessus d'une méthode pour les temps modernes. — H. Riesenfeld, *Les paraboles dans les traditions synoptique et johannique*, p. 37-61. Les interprètes récents usent de critères trop occidentaux pour entendre les paraboles. Le langage imagé sémitique n'a pas de genres tranchés. Beaucoup de paraboles reprennent des images de l'A. T. déjà chargées de sens religieux, et une part d'allégorie y est incluse, en rapport avec le μυστήριον. On peut y percevoir deux niveaux : l'annonce du Royaume et l'enseignement spécial aux disciples. Chez Jean s'y ajoute un troisième niveau, l'application à Jésus lui-même (grain de blé, lumière, arbre de vie, berger, etc.), qui se retrouve aussi chez les Synoptiques (pain, pierre rejetée). — K. Stendahl, *Paul et la conscience*, p. 68-77. La conscience du péché n'apparaît pas chez Paul avec la valeur subjective et introspective qu'elle a prise en Occident depuis saint Augustin, et surtout chez Luther. Le problème de la loi est pour lui objectif, lié à la possibilité du salut pour les païens. Dans sa propre vie, il ne parle de péché qu'avant sa venue au Christ. Rom VII est une argumentation en faveur de la sainteté de la loi. — J. Munck, *Le Judéochristianisme après le temps des apôtres*, p. 78-96. Hors du N. T. nous n'avons aucun document sur le Judéochristianisme d'avant 170. Après 70 il y eut beaucoup d'éléments juifs intégrés par l'Église, mais la grande majorité des chrétiens étaient d'origine païenne. Quant au judéochristianisme hérétique, il dépend à la fois du judaïsme et de ce développement interne de l'Église. Nécessité de ne pas abandonner, au milieu des recherches de détail, les grandes lignes du sujet. — Recensions : par Å. Sjöberg, de G. Ahlström, *Psalm* 89, p. 97-118 ; par E. Larsson, de M. Philonenko, *Les interpolations chrétiennes*..., p. 109-118 ; par B. Gerhards-

[1] *Svensk Exegetisk Årsbok*, édité par Harald Riesenfeld, XXV, 1960. In-8° de 181 p. Lund, C. W. K. Gleerup, 1960. — Prix : 10 cour. suéd. — Je traduis les titres suédois.

son, d'E. Starfelt, *Studier i rabbinsk och nytestamentlig skrifttolkning*, p. 119-125; etc...; par I. Engnell, H. Ringgren, G. Ahlström, A. Carlson, B. Gerhardsson, de divers travaux intéressant les livres prophétiques, p. 161-181.

L.-M. D.

Ancien Testament. — *Généralités.* Un bel album intitulé *Lumière sur la Bible*[1] apporte la traduction autorisée et adaptée au public français par le traducteur, le P. J. Potin, d'un livre de J. B. Pritchard, paru en 1958 en Amérique. L'auteur y utilise, pour illustrer l'Ancien Testament, les documents les plus importants parmi ceux qu'il avait rassemblés dans les deux recueils édités par lui et devenus aussitôt classiques : *Ancient Near Eastern Texts* et *The Ancient Near East in Pictures*. Leur prix élevé et leur appareil technique les rendaient peu accessibles au grand nombre des lecteurs qui sont actuellement intéressés à la Bible ou simplement curieux d'archéologie. Ceux-ci ont maintenant un volume aisé à lire et agréable à feuilleter. Les documents, écrits ou figurés, y sont replacés dans un cadre narratif qui les explique. L'auteur a suivi un plan géographique, procédant du centre vers la périphérie : les chapitres I et II traitent des méthodes de l'archéologie et des résultats des fouilles en Palestine, le chapitre III concerne en grande partie les découvertes faites en Syrie et en Transjordanie, les chapitres IV et V résument les fouilles de Mésopotamie, le dernier chapitre étudie les lois et la sagesse de l'Ancien Orient d'après les découvertes de Mésopotamie, d'Égypte et d'Asie Mineure. La note de « human interest », à laquelle les lecteurs américains sont si sensibles, est procurée par les nombreux détails que l'auteur donne sur la vie et les aventures des pionniers de l'archéologie orientale. Le traducteur français a voulu rendre la lecture plus facile encore en multipliant les sous-titres; le dommage est que l'énoncé de ces sous-titres frise parfois le journalisme et que certains ne sont pas mis à la bonne place (ainsi le titre « Les aventures de Wen-Amon », p. 37*b*, devrait venir p. 38*a* avant le deuxième paragraphe). La traduction est généralement bonne; cependant, p. 12*b*, l. 11, « grâce à une splendide série de volumes » déforme l'anglais « in a sumptuous publication » : l'édition des lettres de Lakish ne comprend qu'un seul volume; p. 13 *a*, l. 15, « à Fayum » est incorrect pour « au Fayum »; p. 19 *b*, l. 18, « trône en forme de sphinx », aussi p. 46 dans la légende destinée au sarcophage d'Ahiram, rend mal « sphinx throne » : il fallait traduire « trône avec sphinx » ou « trône flanqué de sphinx ». Il y a quelques coquilles, qui n'existaient pas dans l'original : p. 12 *a*, l. 11, lire « Joab » au lieu de « Jacob »; p. 13 *a*, l. 14, lire « Qau-Badari » au lieu de « Gau-Badari ». L'illustration a été quelque peu changée : certaines images de l'édition anglaise ont été omises et des images nouvelles ont été ajoutées; les reproductions sont souvent plus grandes et généralement mieux venues; la mise en pages est excellente. La prétention de l'auteur n'était pas de rien apprendre aux spécialistes, il voulait introduire aux découvertes modernes qui illustrent la Bible et il a pleinement réussi. La présentation soignée de l'édition française fait de cet album un beau cadeau à offrir, qui éveillera ou entretiendra l'intérêt pour la Bible et pour l'archéologie orientale.

R. de V.

[1] J. B. Pritchard, *Lumières sur la Bible. Archéologie et Ancien Testament.* In-4° de 104 p., 120 photos, cartes et plans. Paris, Bonne Presse, 1960. — Prix : 23,65 NF. — L'édition originale avait paru sous le titre *Archaeology and the Old Testament* à la Princeton University Press, 1958.

Un agréable petit volume du R. P. Du Buit donne une initiation à l'*archéologie du peuple d'Israël*[1]. Son propos est de présenter les résultats concrets que les fouilles de Palestine, et accessoirement celles du domaine syro-phénicien, ont fournis pour illustrer la vie et les mœurs du peuple de la Bible, depuis l'époque des Patriarches jusqu'à la ruine de Jérusalem en 70 de notre ère. Le long séjour de l'auteur en Palestine et sa participation aux fouilles de l'École Biblique assurent la valeur de cet exposé, si rapide soit-il. Il envisage successivement la poterie, la fortification, l'architecture et l'urbanisme, l'architecture religieuse, l'art funéraire, les monnaies, les dieux de Canaan et leurs images, les vêtements, armes et instruments de musique, les moyens de transport. Peut-être aurait-on pu imaginer un plan plus rationnel. Pour remédier à l'aspect statique de son exposé, le matériel est classé chronologiquement à l'intérieur de chaque chapitre. Le texte est éclairé par de nombreuses figures, qui sont tracées d'un trait un peu hâtif mais qui suffisent pour donner aux lecteurs un premier contact visuel avec les réalités concrètes qui sont la matière de l'archéologie.

R. de V.

L'Organisation Internationale pour l'étude de l'Ancien Testament a tenu son troisième congrès à Oxford du 31 août au 5 septembre 1959. Toutes les communications qui y ont été lues (sauf une) sont publiées par les soins du comité directeur *Vetus Testamentum* en un volume[2] dont nous ne pouvons que donner une analyse succincte. — J. B. Pritchard, *Gibeon's History in the Light of Excavation* (p. 1-12), mettant en œuvre les données littéraires (sources bibliques et autres) et les résultats de ses trois premières campagnes de fouilles, esquisse une synthèse provisoire de l'histoire de Gabaon. — Ivan Engnell, *Methodological Aspects of Old Testament Study* (p. 13-30), considère certaines questions de principe concernant la conception même et l'organisation des études de l'A. T.; il examine notamment la notion de « pattern » dans la méthode comparative, les exigences fondamentales de la méthode dite « traditio-historique » et la critique des sources historiques. — James Barr, *Theophany and Anthropomorphism in the O. T.* (p. 31-38), s'interroge sur la portée et la signification des « formes » ou apparences extérieures que revêt la divinité dans ses manifestations à travers l'A. T. — Ed. Jacob recherche *Les bases théologiques de l'éthique de l'A. T.* (p. 39-51) et les trouve principalement dans l'histoire d'Israël et la révélation de sa *vocation* dans cette histoire (théologie de l'Alliance, souvenir de la délivrance initiale, expérience de la souffrance, tension vers la délivrance finale), et d'autre part dans la doctrine de l'*Imago Dei* qui définit la vocation de l'homme dans la création. — F. Perez Castro, *Das Kryptogramm des Sefer Abischa'* (p. 52-60), décrit une partie d'un rouleau du Pentateuque Samaritain, contenant de Nb xxx 1 à Dt xxiv 12; ce rouleau, dans sa partie ancienne, fut transcrit à Sichem au xi[e] siècle. — Eduard Nielsen, *Some Reflections on the History of the Ark* (p. 61-74), présente une application de la méthode « traditio-historique » aux textes concernant l'Arche, d'abord dans les traditions antérieures au Deutéronome, puis dans les traditions qui dépendent

[1] M. Du Buit, O. P., *Archéologie du Peuple d'Israël* (Collection Je sais-Je crois). Petit in-8° de 103 p. et 70 fig. Paris, Fayard, 1960. — Prix : 3,50 NF.

[2] *Congress Volume Oxford 1959* (Supplements to *Vetus Testamentum*, vol. VII). In-8° de VI-360 p. Leiden Brill, 1960. — Prix : 46 Gld.

du Deutéronome. — E. Hammershaimb, *On the Ethics of the O. T. Prophets* (p. 75-101), suggère d'une manière originale que les prophètes d'Israël ont emprunté quelques traits importants de leur prédication, notamment en matière de justice sociale, aux conceptions morales des Cananéens; mais ils les ont intégrés dans un héritage proprement israélite qui remonte à Moïse, premier des Prophètes, et dont l'élément essentiel et caractéristique est une conception de Dieu reçue à travers une expérience historique. — B. Gemser, *The Instructions of 'Onchsheshonqy and Biblical Wisdom Literature* (p. 102-128), présente, avec beaucoup de citations, ce recueil de sagesse égyptienne récemment publié; d'intéressants rapprochements et des différences notables sont signalés par rapport aux écrits de sagesse de la Bible, tant du point de vue de la forme que du point de vue du contenu. Il est remarquable que, en dépit de sa date tardive (v^e^ siècle avant notre ère), ce livre est « d'un caractère beaucoup moins développé » que les autres recueils connus, tous (sauf un) plus anciens que lui. — Victor Maag, *Malkût Jhwh* (p. 129-153, non p. 146!) expose, dans une étude très documentée, qu'il faut chercher du côté des conceptions cananéennes, agraires et sédentaires, l'idée de la royauté de Yahvé, conçue à l'image des royautés terrestres. Pour des nomades, Dieu est un Pasteur et un Père. La tradition yahviste a donc incorporé des éléments disparates, parmi lesquels le thème de la royauté divine est un motif de confiance dans l'avenir du peuple. — L. Alonso-Schoekel, *Die stilistische Analyse bei den Propheten* (p. 154-164), étudie en quelques pages la rhétorique des Prophètes et ses procédés, comme les allitérations, les parallélismes multiples, les récurrences d'images, les séries d'antithèses. Une telle étude en est encore à ses débuts. — J. J. Stamm, *Der Name des Königs David* (p. 165-183), rassemble et discute une imposante documentation onomastique. Abandonnant définitivement le rapprochement fallacieux avec le soi-disant *dawidum* des lettres de Mari, il conclut que le nom de David doit signifier l'oncle paternel, le frère du père. — Harry M. Orlinsky, *The Origin of the Kethib-Qere System : a New Approach* (p. 184-192), émet l'hypothèse que les *Qere-Khetib* représentent le fruit d'un travail d'édition fondé sur la collation de trois manuscrits : en cas de divergence, les Massorètes ont toujours adopté comme *Qere* la leçon soutenue par deux manuscrits. En somme, le TM serait, par rapport à trois mss choisis comme base, un résultat assez analogue au texte du Nouveau Testament de Nestle par rapport aux trois éditions critiques de Tischendorf, Westcott-Hort et Weiss. — B. Mazar, *The Cities of the Priests and the Levites* (p. 193-205) voit dans l'institution et l'organisation des cités lévitiques un trait de l'œuvre administrative réalisée par Salomon : ces cités, presque toutes établies dans des régions frontières ou dans des territoires récemment conquis sur les Cananéens, servaient de centres administratifs et formaient une zone de forteresses; elles étaient confiées aux prêtres et lévites, investis de fonctions administratives et de commandements militaires, autant que de ministères religieux, la tribu lévitique étant un des éléments de population les plus dévoués à la dynastie davidique. — Millar Burrows, *The Revised Standard Version of the O. T.* (p. 206-221), fait le point du travail qui est assigné au comité dit *Standard Bible Committee :* explique ce qu'a été la revision publiée en 1952 par rapport aux versions antérieures, ce qu'ont été et seront encore les problèmes impliqués dans un effort d'amélioration ultérieure. Bien des notations dépassent largement le cadre de la version en anglais. — A. Diez Macho, *The Recently Discovered Palestinian Targum : its Antiquity and Relationship with the Other Targums* (p. 222-245), étudie de très près le ms. *Neofiti* 1 de la Bibliothèque Vaticane qui contient un targum

complet du Pentateuque, d'origine palestinienne. Quoique cette recension semble remonter au Ier ou au IIe siècle de notre ère, ce Targum Palestinien est, dans son ensemble, une version antérieure à l'ère chrétienne et il dépend d'un texte hébreu qui n'est pas le TM. — A. Dupont-Sommer, *Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qoumrân* (p. 246-261), montre, par deux histoires de guérisons recueillies dans des écrits qumrâniens, des précisions intéressantes sur l'idée que les Esséniens se faisaient de la maladie (en liaison avec le péché et les démons) et de la thérapeutique (par prière et exorcisme). Il souligne en outre un rapprochement suggestif avec des épisodes évangéliques. — Martin Noth, *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels* (p. 262-282), se refuse à parler d'une soi-disant *Alt-Schule* et insiste sur la discrétion avec laquelle on doit utiliser les résultats de l'archéologie pour expliquer les textes bibliques. Beaucoup d'entre eux sont d'origine « étiologique »; ils ne peuvent pas être traités comme des documents historiques, mais requièrent une technique appropriée. Toute synthèse historique se révèle très délicate, ainsi dans le cas de l'histoire patriarcale ou de celle de la conquête. — Stanislav Segert, *Problems of Hebrew Prosody* (p. 283-291), rappelle les trois principales théories qui ont été édifiées pour rendre compte de la prosodie hébraïque; il souligne les difficultés auxquelles on doit penser quand on aborde cette question et suggère divers éléments de solution, en remarquant que l'on dispose actuellement de données plus sûres et de méthodes plus précises que par le passé pour redécouvrir les divers systèmes prosodiques mis en œuvre aux diverses époques de l'histoire de la poésie hébraïque. — Hans Bardtke, *Eine der Kriegsrolle von Qumrân verwandte Literaturgattung im Codex XXVIII der Leipziger Sammlung* (p. 292-308), présente un curieux manuscrit hébreu dont une partie décrit la guerre sainte menée par le sacerdoce juif. Cette œuvre dépend de celle d'Abraham de Portaleone, *Schilte haggibborim*, publiée à Mantoue en 1612; elle comporte des ressemblances et des différences avec le rouleau qumrânien de la Guerre. — Rudolf Meyer, *Das hebräische Verbalsystem im Lichte der gegenwärtigen Forschung* (p. 309-317), analyse les formes verbales de l'hébreu en fonction des autres systèmes verbaux sémitiques, spécialement l'ugaritique, et cherche à préciser les influences linguistiques qui, au cours de l'histoire biblique, ont contribué à stabiliser le système verbal classique. — J. Strugnell, *The Angelic Liturgy at Qumrân: 4Q Serek širôt ʿôlat haššabbāt* (p. 318-345), donne des aperçus très neufs sur un texte encore inédit représentant une phase probablement ancienne des spéculations esséniennes sur les Anges et leurs fonctions dans la liturgie céleste. — Leonhard Rost, *Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen* (p. 346-359), pense qu'aucune des quatre traditions représentées dans le Pentateuque ne nous fournit des données suffisamment sûres concernant la religion des Patriarches. Chacune s'en est fait une image idéalisée. — Signalons que, page 336, il faut reporter la ligne 5 dans la ligne 8 et lire ainsi : « This fragment is joined together from eleven separate fragments, but the joins are materially certain, being often confirmed by precise correspondances between minute... »

R. Tournay et F.-M. Lemoine.

Livres historiques. — La maison d'édition des Pères Paulistes à New York a inauguré une série de brochures qui entendent procurer au grand public catholique le texte de la Bible accompagné d'un court commentaire. Le texte est emprunté à la traduction américaine publiée en 1952 par la Confraternity of Christian

Doctrine; le commentaire a été demandé à des exégètes américains. Chaque brochure se termine par des questions et réponses qui doivent aider le lecteur à retenir les éléments saillants du texte et du commentaire. Il est prévu que les minces fascicules, vendus à un prix très bas, se succéderont rapidement. Nous rendons maintenant compte des cinq premiers que nous avons reçus[1]. Sous le titre « La Loi donnée par l'intermédiaire de Moïse », le P. N. J. McEleney, C. S. P., donne une introduction au *Pentateuque :* elle expose comment, dans le cadre de l'histoire d'Israël, le Pentateuque a grandi à partir de l'action de Moïse et en suivant son esprit. L'auteur parle bien de « traditions » yahviste, élohiste, sacerdotale, et non de « documents », mais il conçoit ces traditions, leur transmission et leur fusion d'une manière encore trop « livresque », ainsi p. 23 sur la fusion des « traditions » yahviste et élohiste en un « nouvel ouvrage appelé parfois la tradition yéhoviste ». Les deux fascicules sur la *Genèse* sont l'œuvre du P. I. Hunt, O. S. B. Le commentaire, nécessairement rapide, indique la répartition des éléments du livre entre les traditions. Il insiste avec raison sur l'intention théologique des récits, mais il met entre la « théologie » et l' « histoire » une opposition qui aurait du être exprimée avec plus de nuances, ainsi p. 11, 14, 21 du premier fascicule. On aurait souhaité aussi que, p. 14 ss, l'auteur s'exprimât plus clairement sur le péché originel. Deux fascicules encore contiennent l'*Exode*, commenté par le P. R. E. Murphy, O. C. Les positions prises sont raisonnables et elles sont présentées d'une manière intéressante, ainsi les indications sur l'approfondissement graduel de la foi monothéiste, la comparaison du Décalogue avec les traités orientaux de vassalité. Je serais plus réservé que l'auteur quant à la théorie de Pedersen sur l'interprétation d'Ex I-XV comme épopée ou légende cultuelle de la Pâque : il y a, certes, des éléments cultuels dans ces chapitres, mais il y a bien d'autres choses, et surtout le rappel *historique* du salut accordé par Dieu à son peuple. On souhaite que cette collection se perfectionne et rencontre bon accueil : si l'on veut que la lecture de la Bible soit profitable au peuple chrétien, celui-ci doit être aidé à la comprendre, au moins par de brefs commentaires dans le genre de celui-ci.

R. de V.

La version grecque des derniers chapitres de l'*Exode* a fait l'objet d'une étude approfondie de D. W. Gooding[2]. On sait qu'Ex XXXV-XL décrit l'exécution des ordres donnés à Moïse dans Ex XXV-XXXI pour la construction du sanctuaire du désert. Or, la Septante donne le contenu des chapitres XXXV-XL dans un ordre différent de l'hébreu, les termes techniques y sont traduits d'une autre manière que dans la première section et il y a, par rapport au texte hébreu, des additions et des omissions importantes. Certains en ont conclu que le premier traducteur grec de l'Exode travaillait sur un texte hébreu dont ces derniers chapitres étaient absents et qu'ils sont arrivés dans la Septante par un autre traducteur, qui utilisait

[1] *Pamphlet Bible Series. — The Law given through Moses. Introduction to the Pentateuch*, by N. J. McEleney, C. S. P. In-8° de 32 p. — *The Book of Genesis*, by I. Hunt, O. S. B., Part 1 (96 p.), Part 2 (96 p.). — *The Book of Exodus*, by R. E. Murphy, O. Carm., Part 1 (96 p.), Part 2 (96 p.). New York, Paulist Press (Paulist Fathers), 1960. — Prix : chaque fascicule, 75 cents.

[2] D. W. Gooding, *The Account of the Tabernacle. Translation and Textual Problems of the Greek Exodus* (Text and Studies..., New Series ed. by C. H. Dodd, VI). In-8° de XI-115 p. Cambridge, University Press, 1959. — Prix : 22 sh. 6 d.

un original hébreu différent de celui que la Massore a canonisé. Par une analyse serrée du vocabulaire et du style, Gooding s'emploie à démontrer que les différences entre le grec des deux sections par rapport à l'hébreu sont, certes, plus nombreuses et plus profondes que dans le reste de l'Exode et du Pentateuque en général, mais qu'elles sont du même genre : elles ne postulent donc pas l'existence d'un autre traducteur (sauf pour le ch. xxxviii dans sa forme actuelle) ; il montre aussi que les différences entre l'ordre du grec et celui de l'hébreu proviennent d'un réarrangement du grec. On ne peut donc pas conclure que le traducteur avait un texte hébreu notablement différent de la Massore. Cette démonstration, conduite avec une méthode rigoureuse, a convaincu un spécialiste de l'envergure de P. Katz[1]. Cependant, il faut peut-être réserver le jugement final : les textes de Qumrân nous ont appris que certaines divergences de la Septante remontaient à une tradition hébraïque autre que la Massore ; il y a, dans le lot de la Grotte 4, de nombreux fragments de l'Exode en écriture paléo-hébraïque, qui vont jusqu'à Ex xxxvii 15 et qui seront publiés par P. Skehan ; leur texte s'apparente à la recension samaritaine[2]. Il y a encore, venant de la même grotte, six manuscrits de l'Exode en hébreu carré, dont l'un au moins suit de près la tradition représentée par la Septante, mais l'étendue des fragments conservés n'a pas encore été précisée[3]. Quoi qu'il en soit des surprises que peuvent réserver ces nouveaux témoins, les analyses exactes de Gooding garderont leur valeur.

R. de V.

Préparant pour la *Theologische Rundschau* une étude sur les recherches contemporaines touchant le *Décalogue*, J.-J. Stamm a exposé d'avance ses conclusions en deux conférences, qui ont été d'abord publiées en allemand, puis traduites en français[4]. La première partie de ce mince volume étudie les problèmes d'introduction sur la transmission, l'âge et l'origine du Décalogue. Ex xx est plus proche de la forme originale que Dt v ; R. Kittel et plus récemment K. Rabast, un élève d'Alt, ont tenté de restituer cette forme première. La grande majorité des critiques s'accordent à reconnaître qu'un certain Décalogue existait antérieurement au Deutéronome mais les avis divergent sur la date de sa composition. Le changement dans la critique se place aux environs de 1930 et se fit sous deux influences surtout : en 1927, Mowinckel a rattaché le Décalogue à la liturgie, proprement à la fête du Nouvel An et de l'Intronisation de Yahvé, où le Décalogue aurait été publiquement proclamé ; en 1931, Alt a étudié les formulations du droit israélite et a isolé un droit « apodictique », comme est le Décalogue, qui serait particulier à Israël. Le *Sitz im Leben* du Décalogue serait, selon lui, une cérémonie religieuse, la fête des Tentes, cf. Dt xxxi 10-13. Cependant Alt et après lui Noth ne considèrent pas le Décalogue comme le plus ancien témoignage du droit israélite. En revanche, Rowley (1951) et Eichrodt (1953) n'hésitent pas à le faire remonter jusqu'à l'époque de Moïse. Von Rad (1957) estime que l'origine mosaïque du Décalogue ne peut

[1] Cf. sa longue et favorable recension dans *TLZ* LXXXV 1960, col. 350-355.
[2] Cf. *JBL* LXXIV 1955 182-187 ; *RB* LXIII 1956 58.
[3] *RB* LXIII 1956 56.
[4] J.-J. Stamm, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*, traduction française de Ph. Reymond (Cahiers Théologiques, 43). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959. In-8° de 62 p. — Prix : Fr. S. 3,50. — L'édition allemande avait paru à Berne en 1958 sous le titre : *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*.

être ni rejetée ni prouvée avec certitude. J.-J. Stamm est disposé à aller plus loin et n'exclut pas la possibilité que Moïse soit l'auteur du Décalogue.

La seconde partie fait l'exégèse des dix commandements. Nous ne noterons ici que quelques points. Le premier commandement n'est pas une profession de foi monothéiste, il faut « parler d'une monolâtrie dynamique, annonciatrice du monothéisme ». Le deuxième commandement, l'interdiction des images, appartient au Yahvisme primitif et authentique et il est intimement lié au premier (les deux sont unis dans la classification des dix commandements adoptée par l'Église catholique et les Luthériens). Le sabbat, le quatrième commandement, est ancien mais son origine reste une énigme : l'hypothèse qénite est ingénieuse mais très conjecturale. Le sixième commandement n'est pas exactement traduit par « Tu ne tueras pas » : *râṣaḥ* exprime la mort « infligée illégitimement » (plutôt que « provoquée illégalement » du traducteur français de ce livre). Les huitième et dixième commandements (le dixième commandement groupant les neuvième et dixième de la division traditionnelle dans l'Église) sont étudiés ensemble : dans la forme la plus primitive, celle de l'Exode, le dixième commandement emploie le verbe *ḥâmad*, qui n'exprime pas seulement une « convoitise » de la volonté mais une convoitise accompagnée de voies de fait, le vol des biens et l'enlèvement des personnes dépendantes ou serves (ainsi Herrmann) ; le huitième commandement ne condamne pas le vol en général mais le rapt d'un homme libre (ainsi Alt). Mais, dès le Décalogue du Deutéronome, l'emploi du verbe *hit'awwah* indique que l'interdiction s'est étendue à la convoitise de pensée, et c'est l'interprétation qui s'est maintenue dans la Septante et dans la tradition chrétienne. Le neuvième commandement concerne proprement les faux serments en justice et non pas le mensonge en général.

Cet exposé est fort intéressant et contient beaucoup d'éléments valables. Il nous semble cependant que, malgré les réserves qu'il fait, l'auteur a accepté encore trop entièrement les thèses de Mowinckel et d'Alt. Il est bien vrai que le Décalogue, à un certain moment et d'une certaine manière, a été rattaché au culte, mais son origine n'est-elle pas différente et plus ancienne que son usage liturgique? Cf. d'ailleurs Stamm lui-même, p. 24. Quant au droit « casuistique » et au droit « apodictique », la distinction proposée par Alt est-elle si ferme, et l'origine purement israélite des formules apodictiques est-elle aussi assurée qu'il le disait? Même cela étant admis, les préceptes généraux du Décalogue doivent-ils être plus récents que les listes particulières de préceptes apodictiques qu'on trouve dans le Code de l'Alliance et dans certaines sections du Lévitique? Cf. Stamm lui-même, p. 32-33. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas exploité une ligne nouvelle de recherche qui a été ouverte par G. E. Mendenhall [1] : comparé aux traités orientaux du IIe millénaire, le Décalogue, que la tradition biblique rattache à la conclusion de l'Alliance au Sinaï, apparaît comme les clauses du traité de vassalité imposé par Yahvé à son peuple. La formulation apodictique se retrouve elle aussi dans ces traités orientaux (ce qui contredit les conclusions d'Alt) et certains traités ordonnent que le texte en soit lu périodiquement (ce qui explique l'introduction du Décalogue dans la liturgie). Cela est important pour décider de l'âge et de l'origine du Décalogue. Ces remarques ne diminuent pas la valeur du travail de Stamm, elles indiquent les prolongements qu'on peut donner à sa belle synthèse.

R. de V.

[1] *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955, réimprimé de *Biblical Archaeologist*, XVII 1954 50-76; cf. *RB* LXIV 1957 419 s.

Pour un concours de l'Université de Bâle, R. Smend avait préparé un travail sur « la figure de *Moïse* depuis H. Ewald jusqu'à M. Noth [1] ». Mais une thèse présentée par Eva Oswald à Iéna, *Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit J. Wellhausen* (non publiée) l'a contraint de changer son analyse chronologique en un exposé systématique et son livre, qui a gardé le titre primitif, s'appellerait mieux : « Les méthodes dans la recherche sur Moïse depuis 1800 ». La première partie concerne les sources : la critique littéraire et historique du Pentateuque a mis en question la valeur des traditions sur Moïse et a abouti à ce que d'autres ont appelé le « nihilisme » de Noth : le seul élément solide concernant Moïse serait ce qui touche son tombeau, dont la tradition dit qu'on ne savait pas où il était! Mais l'histoire sociale et religieuse d'Israël suppose à l'origine une personnalité dominante et l'on a dit que, si Moïse n'avait pas existé, il faudrait l'inventer. On a donc tenté de reconstruire une figure de Moïse qui expliquerait la fondation de la religion yahviste, la promulgation de la Loi, la formation du peuple et de la ligue des tribus. Cependant, la dernière génération d'exégètes, moins convaincue du rôle décisif que les individus jouent dans le développement de l'histoire, met en doute la valeur de cette méthode. On a enfin cherché à se représenter non pas *qui* était Moïse mais *ce que* Moïse était, par l'analogie avec des personnages mieux connus : fondateurs de religion, réformateurs, chefs de peuple, théologiens, législateurs, prophètes, etc. S'inspirant de Karl Jaspers, *Die Grossen Philosophen*, I (1957), l'auteur examine enfin le besoin et la possibilité d'une appréhension existentielle de Moïse, non pas comme une figure historique mais comme une part de l'histoire. Si cette voie seule restait ouverte, si les conclusions négatives d'une certaine critique étaient définitivement acquises, il faudrait désespérer de nos études. Il y a, heureusement, de bons exégètes qui, dans la meilleure connaissance que nous avons maintenant de la Bible et de l'Ancien Orient, trouvent de nouvelles raisons d'admettre que les traditions du Pentateuque ont un certain fondement historique.

R. de V.

Théologie de l'A. T. — Dans une thèse de l'Université de Nimègue, le R. P. Brekelmans étudie le *ḥérèm* dans l'Ancien Testament [2]. Il présente successivement une étude philologique de la racine *ḥrm* dans les langues sémitiques, une étude exégétique de l'emploi du nom et du verbe (qui en est dérivé) dans l'Ancien Testament, une étude historico-religieuse où des comparaisons sont faites avec les usages des voisins d'Israël et où est discutée l'origine du *ḥérèm*, enfin une étude théologique où il se demande si Dieu a vraiment ordonné l'anéantissement des ennemis d'Israël, et d'abord des Cananéens. Les principales conclusions sont les suivantes : le mot n'apparaît dans le vocabulaire de la guerre qu'en Israël et en Moab et, à l'intérieur même de l'Ancien Testament, le sens a évolué : le *ḥérèm* est décrété dans un grand danger militaire, lorsqu'on voue les ennemis et (ou) le butin à Yahvé pour obtenir son aide; l'exécution du *ḥérèm* est l'accomplissement de la promesse faite. Nb XXI 1-3; Jos VI (et VII). La coutume disparaît dès le début de la monarchie mais

[1] Rudolf SMEND, Jun., *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 3). In-8° de 80 p. Tübingen, Mohr, 1959. — Prix : broché DM 8.80.

[2] C. H. W. BREKELMANS, *De Herem in het Oude Testament*. In-8° de 202 p. Nijmegen, Centrale Drukkerij, 1959. (Résumé en allemand dans les p. 185-190.)

l'idée s'en maintient dans les cercles prophétiques, 1 S xv; 1 R xx 35-42, qui préparent ainsi la voie au Deutéronome. Dans celui-ci, le *ḥérèm* a pour fin d'assurer la pureté de la religion yahviste et de combattre tout syncrétisme. Les usages postérieurs du mot sont très loin de son sens primitif. L'auteur n'accepte aucune des théories proposées pour expliquer l'origine du *ḥérèm* (idéal bédouin du pillage, tabou prononcé contre le butin, sacrifice humain des ennemis vaincus...), mais il renonce à proposer une explication nouvelle. Contre von Rad, il n'admet pas que le *ḥérèm* soit lié nécessairement à la guerre sainte ni que la coutume ait évolué en s'adoucissant. Quant au problème théologique, il estime qu'on l'a compliqué en confondant *ḥérèm* et extermination et en ne distinguant pas entre les textes historiques et les textes deutéronomistes. Les textes de Nb xxi et de Jos vi n'impliquent pas une intervention directe de Dieu et l'ordre divin de 1 S xv 1 s. appartient à la rédaction postérieure. La tradition deutéronomiste met l'instruction sur le *ḥérèm* dans un discours de Moïse et non pas dans une révélation de Dieu, et elle le conçoit comme un moyen, alors nécessaire, pour assurer l'observance du premier commandement du Décalogue.

Ce travail est très sérieux et certaines conclusions originales sont à retenir. Il met bien en relief le sens nouveau donné au *ḥérèm* dans le Deutéronome. Si toutes les solutions proposées par l'auteur ne sont pas aussi satisfaisantes, c'est parce que le sujet est spécialement difficile. La « théorie » du *ḥérèm* n'est exposée que dans le Deutéronome, à une époque où elle n'était pas applicable, les exemples concrets sont donnés presque uniquement par des textes de rédaction deutéronomiste ou prophétique, en revanche ni le nom ni la chose n'apparaissent dans les guerres saintes des Juges. Cependant, la coutume est ancienne : elle existait chez les Moabites au ix^{e} siècle av. J.-C., elle est attestée antérieurement en Israël par Nb xxi 1-3 et par Jg xxi 11, et la tradition prophétique de 1 S xv suppose au moins que le *ḥérèm* était connu. Le texte de Nb xxi 1-3 associe le *ḥérèm* à la conquête de Canaan, qui est une guerre de Yahvé, cf. Nb xxi 14, donc une guerre sainte au sens le plus propre à l'Ancien Testament. Enfin, la solution que l'auteur donne au problème théologique est peu convaincante : il est exceptionnel que le *ḥérèm* résulte d'un vœu émis par le peuple, seulement Nb xxi 1-3; il est généralement commandé par Dieu. Il ne suffit pas de répondre que les prescriptions du Deutéronome sur le *ḥérèm* se trouvent dans un discours de Moïse et non dans un discours de Dieu, car Moïse y dit lui-même que le *ḥérèm* a été ordonné par Dieu, Dt xx 17, et le rédacteur deutéronomiste de Jos viii 2 met dans la bouche même de Yahvé l'ordre de vouer à l'anathème Aï et son roi; dans 1 S xv, il est arbitraire de négliger les vv. 1-3 qui contiennent l'ordre de Yahvé, car tout le récit suppose qu'un ordre divin a été donné et transgressé. Je préfère dire qu'ici comme dans d'autres cas, l'Ancien Testament attribue à Dieu l'inspiration d'actes que la condition des temps excusait mais que réprouve la morale plus élevée que nous devons à la révélation du Nouveau Testament.

R. de V.

On peut dire sans exagération qu'une certaine représentation de ce que l'hébreu nomme *ruaḥ* a été l'un des supports fondamentaux de la pensée juive ancienne. Liée à une expérience très élémentaire du monde et de la vie (vent et souffle), cette représentation n'en a pas moins servi à rendre compte, dans une certaine mesure, de ce qui était pressenti au-delà du cercle le plus familier des

choses humaines (esprit, et en particulier, esprit de Yahvé). C'est cette représentation, aussi complexe et indifférenciée dans son origine que polyvalente dans son usage, dont J. H. Scheepers a fait l'objet de sa thèse à l'Université Libre d'Amsterdam[1]. L'auteur s'est placé résolument à l'intérieur de l'Ancien Testament, sans se risquer aux comparaisons avec d'autres cultures. C'était sans doute le parti le plus sage. On ne peut prétendre saisir dès l'abord toutes les coordonnées d'un aussi vaste domaine. Son point de vue reste donc essentiellement celui de la sémantique hébraïque. Mais, dans cet ordre, son étude est exhaustive. Tous les emplois du terme sont considérés, et comme il arrive souvent que les divers sens de *ruaḥ* se recoupent, un certain nombre de textes reviennent même plusieurs fois. On a cherché, en outre, à rendre le classement aussi clair que possible. Les commentaires classiques et les études particulières sont abondamment utilisés chaque fois qu'un texte présente une difficulté spéciale. C'est dire que le classement lui-même se trouve maintes fois lié à une certaine interprétation, éventuellement aussi à une certaine lecture du texte massorétique (par ex. Qo xi 5, rangé, p. 22, sous la seule rubrique *ruaḥ*-vent : il y a plus que cela dans ce texte difficile, et sans doute légèrement corrompu). Dans ces limites, l'ouvrage de J. H. Scheepers offre néanmoins une véritable mine de renseignements et de matériaux dont l'histoire de la culture juive, l'exégèse et la théologie biblique ne manqueront pas de faire leur profit.

J.-P. A.

Destinée au grand public, la brochure du Père B. Olivier, O. P., sur *la crainte de Dieu*[2] résume les aspects principaux de ce thème à travers tout l'Ancien Testament. C'est sous l'impulsion des prophètes que se fusionnent les deux craintes, la crainte sacrée du Tout-autre mystérieux et transcendant, et la crainte morale du pécheur devant la colère de Dieu. Le premier exemple de cette fusion serait le récit de la vision inaugurale d'Isaïe. Le thème est ensuite décrit dans ses expressions deutéronomiques et sapientielles, dans la psalmique et dans le livre de *Job*, qui marque le point culminant de cette étude sur la crainte de Dieu. C'est ce qui explique que l'exemple de Tobie soit cité avant celui de Job, bien que l'ordre chronologique soit inverse. La perspective historique est à peine indiquée, et pourtant elle permettrait sans doute de mieux comprendre le processus de moralisation de la crainte de Dieu. Ce sont les écrits deutéronomiques qui en témoignent le plus clairement, parce qu'ils dépendent étroitement des oracles prophétiques et relèvent aussi du genre sapientiel. Il ne faut pas oublier que le ministère d'Isaïe est contemporain de l'activité des scribes d'Ézéchias, qui ne sont pas étrangers à l'origine du Deutéronome. Par ailleurs les lévites du royaume du Nord, après la destruction de Samarie, viennent renforcer ceux de Jérusalem. Or, on trouve dans Osée, dont la mentalité reflète celle des cercles lévitiques du Nord, une mention de la crainte de Dieu (x 3), dans un contexte antimonarchique : « Nous n'avons plus de roi (terrestre), parce que nous n'avons pas craint Yahvé (notre Roi céleste). » Le thème de la royauté de Yahvé, ici sous-jacent, est ainsi lié à celui de la crainte de Dieu. Ce passage d'Osée peut être plus ou moins contemporain de la vision

[1] J. H. Scheepers, *Die Gees van God en die Gees van die Mens in die Ou Testament*. In-8° de xvi-329 p. Kampen, J. H. Kok, 1960. — Prix : Fl. 9,50.

[2] B. Olivier, *La crainte de Dieu comme valeur religieuse de l'Ancien Testament* (Études Religieuses, n° 745). Bruxelles La Pensée Catholique, 1960.

inaugurale d'Isaïe qui présente des traits semblables. Quant à *Job* et à la psalmique, sans parler de *Tobie*, on y retrouve une forte influence de l'école deutéronomique.

R. T.

L'Israël de l'ancienne alliance attendit l'avènement universel du règne de Dieu; il savait que le salut était offert à toute la descendance d'Abraham et à tous ceux qui reconnaîtraient le Dieu unique. Comment cette prise de conscience se fit-elle progressivement, au cours des siècles, c'est ce que nous explique brièvement un petit livre sur le *salut des nations*, paru en français dans la série « Évangile » d'André Rétif et de Paul Lamarche. Nous présentons ici la traduction allemande, publiée dans un petit commentaire des Saintes Écritures, *Die Welt der Bibel*[1]. Les deux auteurs citent les principaux textes bibliques concernant l'universalisme et les perspectives missionnaires, dans les traditions du Pentateuque, les livres historiques, les prophètes écrivains, et le reste des « écrits », en y ajoutant les deutérocanoniques, pour finir par les Psaumes où convergent tant de thèmes eschatologiques. C'est avec bien des lenteurs qu'Israël fut amené à comprendre que la religion d'un seul peuple élu devait devenir celle du monde entier, sans distinction de races. La relecture universaliste de la bénédiction faite à Abraham (Gn XII 3) dans la Septante et Ben Sira est un exemple de ce progrès des idées. Une étape importante est celle des oracles du second Isaïe; mais ne faut-il pas se garder ici d'en exagérer la portée? C'est bien Sion et le sort futur du peuple élu qui demeurent au centre de la perspective. On ne peut trouver dans ces oracles a charte de l'universalisme. Par ailleurs, il y aurait eu intérêt à marquer plus fortement les attaches d'Is II 1 ss et Mi VII 15 ss avec la littérature postexilique. On aurait aussi aimé que le message du livre de *Jonas* occupât une plus large place; car il présente un cas tout à fait singulier de dépassement du nationalisme. On sait comment les tendances au repliement sur soi, déjà perceptibles au temps de Néhémie et d'Esdras, se renforcèrent à l'époque maccabéenne. Ceci explique la façon particulière dont les Juifs envisagèrent le prosélytisme. Le conflit était inévitable avec les premiers propagateurs du christianisme. C'est seulement la mort du Christ pour tous les hommes qui inaugure vraiment l'ère du véritable universalisme.

R. T.

Nouveau Testament. — *Généralités.* — Le volume publié en l'honneur du Dr Alexander C. Purdy, Professeur du Nouveau Testament à la section biblique du Hartford Theological Seminary, contient neuf articles de personnes qui ont été, soit collègues du Dr Purdy à la section biblique de ce séminaire, soit en rapport étroit avec elle[2]. Rudolf Bultmann (p. 1-9) donne des éclaircissements sur un point important de sa méthode exégétique de démythisation : l'interprétation existentialiste du Nouveau Testament. La révélation biblique contient un message qui

[1] A. Rétif et P. Lamarche, *Das Heil der Völker. Israels Erwählung und die Berufung der Heiden im Alten Testament* (Die Welt der Bibel). Petit in-8° de 110 p. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1960. — Prix : DM 4.80.

[2] *New Testament Sidelights. Essays in Honor of* Alexander Converse Purdy, edited by Harvey K. McArthur. In-8° de VIII-136 p. Hartford, The Hartford Seminary Foundation Press, 1960.

s'adresse à tous les hommes en tant qu'ils sont plongés dans l'existence contingente. Il faut donc rechercher la signification existentielle des concepts mythiques dans lesquels s'enveloppe cette révélation, retrouver la signification de ces concepts en regard de l'existence humaine, de notre propre existence. La nécessité d'une telle recherche ne provient pas de ce que les concepts mythologiques seraient en contradiction avec les données actuelles de la science, mais du fait que, en eux, puissances et actions supra-terrestres sont conçues comme des puissances et des actions terrestres, de sorte qu'il existe une confusion entre le divin et le terrestre, une fausse identification entre ce qui est d'un autre monde et ce qui est de ce monde. Bultmann montre ensuite en quelle manière une telle exégèse existentielle doit s'appliquer pour expliquer certains concepts mythologiques comme le ciel, la préexistence du Christ, l'exaltation du Christ. — Gerald Kennedy, évêque de l'Église méthodiste (p. 10-26), souligne combien l'enseignement en paraboles garde toute sa valeur dans la catéchèse et la prédication modernes. — George Johnston (p. 27-42) étudie les diverses significations des notions d'Esprit et d'Esprit Saint dans la littérature de Qumrân. L'Esprit Saint est une puissance venue de Dieu qui œuvre en vue de la sainteté et de la justice, qui rend les élus capables de vaincre les armées du mal et leur donne la lumière intellectuelle et morale nécessaire pour mieux connaître et mieux accomplir la loi mosaïque telle qu'elle était pratiquée dans la secte. — Harvey K. McArthur (p. 43-77) montre que l'Évangile selon Thomas, des textes gnostiques récemment découverts en Égypte, dépend étroitement de nos évangiles synoptiques, surtout de Mt et de Lc; puisque Mt et Lc dépendent eux-mêmes de Mc, il faut en conclure que l'Évangile de Thomas dépend de la tradition synoptique écrite, et non simplement orale. Par ailleurs, les influences gnostiques s'y laissent aisément percevoir. — William Kendrick Grobel (p. 78-87) constate que les épîtres du N. T., qu'elles soient de Paul, de Jean ou de Jacques, s'intéressent fort peu aux détails de la vie terrestre du Christ; les évangiles et, dans une certaine mesure les Actes, restent donc pour nous les témoins irremplaçables de la vie du Christ. — G. H. C. MacGregor (p. 88-104) estime que les Principautés et Puissances dont parle Paul ne sont autres que les éléments astraux et cosmiques qui régissaient le monde selon les conceptions hellénistiques. Paul en admet la réalité, mais leur dénie tout caractère divin. Leur soumission au Christ est le signe que la rédemption effectuée par le Christ doit avoir une portée cosmique. — George Hedley (p. 105-117) détermine dans quelle mesure et comment les laïcs peuvent être initiés à la critique de la Bible. — Henry J. Cadbury (p. 118-123) montre par de nombreux exemples comment il ne faut pas interpréter les paraboles en fonction de notre mentalité occidentale moderne, mais selon les coutumes et les usages du Moyen Orient. — Moses Bailey (p. 124-128) rappelle pour terminer les principales étapes de la vie de Alexander C. Purdy.

M.-É. B.

L'*atlas de la vie du Christ*, composé par Giovanni Caprile, ne s'adresse pas aux spécialistes et n'a aucune prétention littéraire ou scientifique; c'est seulement un ouvrage de vulgarisation destiné aux personnes cultivées qui désirent mieux connaître certains aspects de la vie du Rédempteur[1]. Le terme de « atlas » ne

[1] Giovanni Caprile, *Atlante della vita di Cristo*. 114 illustrazioni tra cui 76 in tavole fuori testo ed una cartina panoramica a colori della Palestina. Gr. in-8° de 258 p. Roma, Edizioni di Spiritualità, 1960. — Prix : broché, 2500 lires; relié, 2900 lires.

répond d'ailleurs pas exactement au contenu du livre : s'il est illustré de nombreuses photographies et cartes explicatives (selon le procédé classique dans ce genre d'ouvrage : un gros trait noir représente les voyages du Christ), il consiste surtout en un texte continu qui examine, selon l'ordre chronologique, tous les problèmes géographiques, historiques, archéologiques, ethnographiques, que pose la vie du Christ telle qu'elle est racontée dans les évangiles. De nombreuses notes justifient les positions adoptées. L'auteur a beaucoup lu. Il expose objectivement les opinions des uns et des autres, donnant les raisons de ses choix, mais laissant entendre aussi que, souvent, les problèmes demeurent insolubles dans l'état actuel de nos connaissances. Il ne craint pas de se rallier aux opinions nouvelles, concernant par exemple la localisation du Prétoire de Pilate (au palais d'Hérode) ou la date de la Cène (thèse de Mlle Jaubert); on n'en est que plus étonné de le voir maintenir la date du 25 décembre pour la naissance du Christ, ou s'attarder à envisager l'historicité de la translation de la maison de Lorette. Comme dans tous les ouvrages de ce genre, il s'efforce d'établir une chronologie concordante entre Jean et les Synoptiques et cherche à préciser au maximum la date des divers événements du ministère du Christ, ce qui dépasse manifestement les possibilités offertes par les évangiles. Grâce à son information étendue, ce livre permettra aux chrétiens cultivés de prendre conscience des divers problèmes de la vie du Christ auxquels la science catholique s'est efforcée d'apporter une solution [1].

M.-É. B.

Évangiles. — Sous le titre « Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament », G. Bornkamm et G. von Rad entreprennent la publication d'un choix d'études susceptibles de favoriser l'intelligence de l'Écriture Sainte, de ses problèmes historiques et théologiques, en suscitant de nouvelles recherches et de nouveaux problèmes. Le premier volume contient quatre études concernant l'évangile de Matthieu [2]. Les deux premières sont de Günther Bornkamm. L'une, sur *Eschatologie et Église dans l'évangile de Matthieu* (p. 13-47), a déjà été publiée dans le recueil consacré à C. H. Dodd (cf. *RB* 1957 135); l'autre, sur *Le miracle de la tempête apaisée* (p. 48-53), a paru dans « Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel » 1948. Les deux autres études, beaucoup plus volumineuses, sont de deux disciples de Bornkamm. Gerhard Barth étudie *L'idée que l'évangéliste Matthieu se fait de la Loi* (p. 54-154). Plus que les autres évangélistes, Matthieu porte son attention sur l'attente du Jugement et la nécessité d'accomplir la volonté de Dieu pour échapper au Jugement. Pour lui, cette volonté de Dieu se manifeste dans la Loi mosaïque, qu'il considère comme encore valable. Matthieu ne verse cependant pas dans le rabbinisme, qu'il condamne; pour lui, l'essentiel de la Loi se résume dans le commandement de l'amour du prochain. Par ailleurs, et c'est en cela qu'il se sépare du simple judaïsme, son éthique est fortement influencée et conditionnée par l'exemple du Christ, de son abaissement et de ses humiliations; on peut dire que la christologie est le fondement qui a permis à Matthieu de commenter la Loi en fonction du commandement de l'amour du prochain et de l'imitation du

[1] Il est dommage que les noms d'auteurs et les titres de leurs articles soient cités avec une désinvolture orthographique déconcertante.

[2] *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, von Prof. D. Günther Bornkamm, Dr. Gerhard Barth, Dr. Heinz Joachim Held (Wissenschaftliche Monographien z. A. u. N. Testament, 1. Band). In-8° de 304 p. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1960. — Prix : relié toile, DM 27; broché, DM 24,75.

Christ. Pour atteindre ses conclusions, B. confronte minutieusement les développements de Mt à ceux de Mc, considéré comme la source de Mt. Il pense ainsi pouvoir retrouver l'originalité de Mt par rapport à Mc. Ses conclusions sont dans l'ensemble valables, bien qu'il s'appuie sur une théorie des Deux Sources de plus en plus critiquée aujourd'hui. — Heinz Joachim Held présente *Matthieu comme réinterprétant les récits de miracles* (p. 155-288). Soit qu'il écourte les récits de miracles, soit qu'il les allonge, Mt poursuit un but bien déterminé : mettre en relief certains traits de sa christologie, comme aussi la nécessité de la foi et les conditions nécessaires pour devenir disciple du Christ. De même, en structurant comme il l'a fait la section contenant les récits de miracles, Mt a voulu montrer le lien intime qui existe entre la mission des apôtres et les miracles; ce lien se laisse aussi percevoir entre les miracles et le témoignage du Baptiste rapporté en Mt xi 2-6. En bref, les récits de miracles chez Mt sont conçus en fonction d'une christologie très précise : ils montrent que Jésus est venu accomplir les promesses de l'A. T., qu'il est donc le Serviteur de Dieu agissant en puissance, le Seigneur qui vient en aide à sa Communauté et qui donne à ses disciples de participer à sa puissance. En mettant ces points en évidence, Mt ne rompt pas avec les traditions reçues de Mc, il ne fait que les développer. Comme la précédente, cette étude se recommande par ses analyses consciencieuses. Elle se tient peut-être, elle aussi, en dépendance trop étroite de la théorie des Deux Sources; ce qui ne veut pas dire que ses conclusions en soient entièrement faussées : Mc représente en effet, de toute façon, une tradition souvent plus primitive que Mt.

M.-É. B.

Depuis longtemps déjà, on a émis l'hypothèse que *Lc*, dans les récits de la Passion, aurait utilisé *une source particulière* qu'il combinerait avec les données reprises de la tradition marcienne. Friedrich Rehkopf montre le bien-fondé d'une telle hypothèse en analysant deux sections particulières : l'annonce de la trahison (Lc xxii 21-23) et l'arrestation du Christ (Lc xxii 47-51)[1]. Dans la première péricope, Lc utilise une source particulière, indépendante de Mc et plus ancienne; dans la seconde, le début seulement suit une source particulière (v. 47) complétée au moyen de données reprises de Mc (vv. 52^b et 53^a). Pour obtenir ces résultats, R. se livre à une analyse littéraire minutieuse des deux sections considérées : il confronte chaque expression de Lc avec les expressions parallèles de Mc et, en se référant au style de Lc tel qu'il ressort de l'ensemble de l'évangile et du livre des Actes, il peut conclure que, *ut in pluribus*, les variantes de Lc par rapport à Mc ne peuvent absolument pas s'expliquer comme des remaniements effectués par Lc lui-même. Par ailleurs, à plusieurs reprises, la rédaction lucanienne paraît plus archaïque que celle de Mc. Il faut donc conclure que Lc utilise une autre source que Mc. Les arguments invoqués à l'appui de cette thèse ne sont pas tous de même valeur. Ainsi, en Lc xxii 22, on pourrait faire remarquer que l'omission de μεν, attestée par S et les versions syriaques, pourrait être originale (les autres témoins ayant voulu harmoniser avec Mc); le πορεύεται est très lucanien; le κατὰ τὸ ὡρισμένον offre de sérieuses analogies avec Act ii 23; x 42; xvii 31. Quoi qu'il en soit,

[1] Friedrich Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch* (Wissenschaftliche Untersuchungen z. N. T., 5). In-8° de viii-106 p. Tübingen; J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. — Prix : broché, DM 14,50.

les conclusions générales semblent justes et rejoignent les remarques faites dans le même sens, pour d'autres péricopes, par divers exégètes modernes.

M.-É. B.

Dans une dissertation présentée devant la Faculté de Théologie de l'Université de Bâle, David Bosch a traité le problème de *la mission aux païens* telle que Jésus l'a envisagée pour l'avenir[1]. Durant sa vie terrestre, le Christ a restreint son activité missionnaire et celle de ses apôtres au monde juif. Rejeté par les juifs, sa mort a acquis une valeur rédemptrice non seulement pour son propre peuple mais aussi pour le monde entier. En conséquence, le Christ ressuscité envoie ses apôtres annoncer l'évangile, non seulement aux juifs, mais encore aux païens. Cette « mission », tant aux juifs qu'aux païens, fut fondée sur l'effusion de l'Esprit le jour de la Pentecôte. Elle a une signification avant tout eschatologique, en ce sens qu'elle est un témoignage, à partir du Royaume arrivé dans le Christ, sur le Royaume à venir. Église et mission ne se conçoivent qu'en fonction du temps intermédiaire entre résurrection et parousie, en fonction de cette tension entre le *schon jetzt* et le *noch nicht* qui caractérise le temps présent. — Cette insistance sur le lien intime qui unit mission et eschatologie est excellente et certainement fondée sur une juste interprétation des textes évangéliques. On fera cependant quelques réserves sur l'utilisation des textes dans lesquels le Christ, d'après les Synoptiques, ordonne aux apôtres d'aller prêcher à toutes les nations. Ces textes en effet mettent en jeu tout le problème des *logia* apocalyptiques du Christ, et il était difficile à B. d'en reprendre à fond la discussion. Pour Mc XIII, par exemple, il se réfère pour l'essentiel aux conclusions de Beasley-Murray, qui ne sont cependant pas toujours convaincantes. D'ailleurs, même en admettant l'authenticité d'une parole telle que Mc XIII 10, doit-on forcément la comprendre dans le sens d'une prédication destinée aux païens, pour leur conversion? Le contexte suppose des persécutions fomentées par les juifs contre les chrétiens, ainsi que la prédiction de la ruine de Jérusalem; le texte pourrait donc s'entendre en ce sens : avant que Jérusalem ne soit détruite, il faut que le Judaïsme dans sa totalité ait eu l'occasion d'entendre et, éventuellement, de rejeter la prédication de l'évangile; d'où la nécessité d'une prédication « dans toute l'*oikoumenè* », comme dit Mt, afin qu'elle atteigne tous les juifs de la Diaspora. C'est d'ailleurs ce qui se produira en fait : Paul prêchera d'Antioche jusqu'à Rome en s'adressant d'abord aux juifs, et partout il sera rejeté. La ruine de Jérusalem sera le châtiment du Judaïsme de la Diaspora comme du Judaïsme de la Palestine. On peut se demander également dans quelle mesure les discours de mission de Mt XXVIII 18-20 (de facture si johannique) et Lc XXIV 46-48 (qui rappelle de si près le kérygme des Actes) n'ont pas été fortement influencés par la phraséologie du christianisme primitif. Ils pourraient être une systématisation chrétienne de directives données par le Christ, non seulement après sa résurrection, mais même durant sa vie terrestre; directives voilées, mais qui prirent toute leur signification après les deux faits de la résurrection du Christ et de la Pentecôte (cf. J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker* et la recension de ce livre dans *RB* 1957 445 s.).

M.-É. B.

[1] David BOSCH, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien* (Abhandlungen z. Theol. d. Alten u. Neuen Test., 36). In-8° de 210 p. Zürich, Zwingli Verlag, 1959. — Prix : 19 fr. s.

La collection « Les Études Religieuses » s'adresse aux laïcs et aux prêtres soucieux de nourrir leur vie religieuse et de se tenir au courant des progrès des sciences religieuses contemporaines. Les huit volumes (environ) publiés chaque année concernent des questions de dogme, de morale, d'Écriture Sainte, de sociologie, etc... Les problèmes sont traités dans une langue simple, accessible à tous, et sans l'apparat technique qui les rendrait inabordables aux non-spécialistes. Nous donnons ici un bref compte rendu de trois des derniers fascicules parus en matière d'Écriture Sainte. Dans un style clair et précis, J.-P. Charlier tente de donner une explication satisfaisante du récit johannique des *Noces de Cana*[1]. Il montre d'abord que les deux mots-clefs du récit, « noces » et « vin », sont chargés de toute une signification vétéro-testamentaire, dans les perspectives du monde nouveau messianique annoncé par les Prophètes. Nous avons là la toile de fond sur laquelle se dessine le récit de saint Jean. L'évangéliste semble avoir accumulé comme à plaisir les difficultés de son texte; C. les reprend une à une et, grâce à une exégèse précise, établit le sens probable des diverses expressions du récit. Il peut enfin proposer une explication générale de la scène, en procédant du plus clair au moins clair. L'heure du Christ est celle qui doit marquer la consommation finale de notre rédemption, la réunion de l'Époux et de son Épouse; par sa remarque « ils n'ont plus de vin », Marie insinue que le moment serait peut-être venu de consommer les épousailles tant désirées et de les fêter en répandant enfin le vin messianique. Jésus répond que le moment n'est pas encore venu, car ce n'est encore ni le temps, ni le lieu, de la consommation du salut. Par ailleurs, il faut admettre que l'évangéliste réinterprète la scène à la lumière de la Résurrection et rend, dès Cana, la Vierge consciente du rôle qu'elle joue dans l'économie de la rédemption : elle est la Femme, nouvelle Ève et nouveau Peuple de Dieu; « le Christ, envoyé du Père, et Marie, représentante du Reste, célèbrent déjà, en un signe perceptible à la seule foi, des épousailles qui seront en fait retardées jusqu'à la Croix » (p. 64).

En quelques pages alertes, H. van den Bussche veut introduire ses lecteurs « au monde et aux formes de pensée, à la technique d'expression de *saint Jean*[2] ». Il veut « essayer d'éclairer, à l'aide des textes, la pensée de l'évangéliste, pour parvenir ainsi à une vue plus claire du contenu lui-même de cet écrit exceptionnel ». Ce premier volume ne traite que des *quatre premiers chapitres de l'évangile;* nous y lisons les récits johanniques les uns après les autres, accompagnés d'un commentaire toujours riche, toujours profond, mais que l'on aimerait un peu moins décisif : saint Jean est-il si facile à comprendre? Par ailleurs, l'ironie n'est-elle pas un moyen, parfois, d'esquiver les difficultés réelles?

Le même auteur présente, toujours dans ces « Études religieuses », un excellent commentaire du *Notre Père*[3]. Après avoir dit un mot du problème littéraire que pose la double recension de cette prière (Lc et Mt), il en analyse soigneusement les termes pour en préciser le sens, et surtout pour les replacer dans le grand courant de l'espérance messianique d'Israël, qui a trouvé son accomplissement dans

[1] J.-P. Charlier, *Le signe de Cana. Essai de théologie johannique* (Études Religieuses, n° 740). In-8° de 94 p. Bruxelles, La Pensée Catholique, 1959.

[2] H. Van den Bussche, *L'Évangile du Verbe (Jean, 1-4)* (Les Études Religieuses, n° 741). In-8° de 76 p. Bruxelles, La Pensée Catholique, 1959.

[3] H. Van den Bussche, *Le « Notre Père »* (Les Études Religieuses, n° 747). In-8° de 108 p. Bruxelles, La Pensée Catholique, 1960.

le Christ Jésus. Les développements sur la paternité de Dieu et sur le thème de la tentation sont particulièrement riches. L'ensemble permettra aux chrétiens de pénétrer toute la profondeur théologique de cette prière enseignée par le Christ lui-même.

M.-É. B.

Théologie du Nouveau Testament. — En l'honneur du soixante-dixième anniversaire de Karl Barth, K. G. Steck a préparé la publication d'une traduction anglaise, exécutée par J. S. McNab, de trois opuscules publiés jadis par l'éminent professeur de Bâle : *L'Évangile et la Loi*, paru en 1935 et réimprimé en 1956; *L'humanité de Dieu*, paru en 1956; *La Théologie évangélique au XIX^e siècle*, paru en 1957 [1]. Donnons un aperçu du premier de ces opuscules, puisqu'il est « peut-être le plus important des opuscules de Barth » (Préface, p. 2) et qu'il correspond exactement au titre du présent ouvrage : *Dieu, grâce et évangile*. L'évangile est grâce de Dieu en ce sens qu'il contient avant tout l'annonce de l'incarnation du Verbe de Dieu, devenu l'un de nous afin de porter à notre place la punition du péché et d'accomplir, pour nous, toute justice. Par ailleurs, la loi n'est pas l'évangile, mais elle n'est pas non plus étrangère à l'évangile; elle est dans l'évangile, elle n'a pas été abolie par lui. Maintenant encore, le devoir essentiel de l'homme est d'accomplir la volonté de Dieu exprimée dans la loi, résumée dans son premier commandement. Le premier, Jésus-Christ jeta en Dieu toute sa confiance, et maintenant les actions de l'homme ne peuvent être acceptées par Dieu que dans la mesure où elles sont faites dans la foi au Verbe incarné qui a accompli toutes choses. Sans ce recours au Christ, la loi ne peut être, entre les mains de l'homme, qu'une « loi de péché et de mort ». Dès lors, on peut voir comment la grâce de Dieu pour l'homme revêt une triple forme. Malgré son péché, l'homme sera sauvé par sa foi au Dieu qui le justifie; entièrement pécheur, l'homme sera sauvé par la justice du Christ, qui est mort pour que soient expiés tous ses péchés, passés et futurs. Mais en conséquence, la « loi de péché et de mort » ne peut plus nous condamner, eu égard à notre foi; elle devient donc « loi de l'Esprit de vie », en Jésus-Christ; elle ne mène plus à la mort, mais elle redevient la révélation de Celui qui a bien fait toutes choses. Finalement, « la grâce de Dieu, Jésus Christ lui-même, nous donne ce dont nous avons besoin afin que notre justification et notre délivrance, accomplies en Lui, puissent ainsi être une réalité en nous-mêmes, le Saint-Esprit de puissance, d'amour et de discipline (2 Tm I 7) » (p. 27). Ce dernier point forme une partie essentielle de la doctrine paulinienne de la justification, et l'on s'étonne qu'il ne soit pas développé davantage. Car si l'Esprit est en nous, dès maintenant, comme une puissance de vie qui nous permet d'aimer, et donc d'accomplir la loi, il faut admettre que notre justification est déjà commencée. Sans doute, l'homme reste encore soumis au péché et il le restera jusqu'à sa mort (cf. 1 Jn I 8-10); mais il peut dès maintenant, et dans la mesure où, par la foi, il s'en remet à l'action de l'Esprit en lui, se rapprocher de plus en plus de l'idéal qui lui est proposé : devenir saint, et juste, en accomplissant la loi d'amour (1 Jn III 9-10).

M.-É. B.

[1] Karl BARTH, *God, Grace and Gospel*. Translated by James Strathearn McNAB (Scottish Journal of Theology Occasional Papers, n° 8). In-8° de 74 p. Edinburgh-London, Oliver and Boyd, 1960. — Prix : 8 sh. 6 d.

Trop de chrétiens ignorent, ou ont oublié, les merveilleuses richesses spirituelles que Dieu leur a données par le baptême; ils sont d'ailleurs en partie excusables, les ouvrages de spiritualité n'accordant que peu ou pas de place à ce sacrement. Écrit pour les chrétiens qui veulent donner profondeur et réalisme à leur vie spirituelle, le livre [1] du Père Th. Camelot entend remédier à cette grave lacune en aidant les fidèles à mieux connaître pour mieux utiliser les dons qu'ils ont reçus à leur baptême. Le baptême est le sacrement de la foi : comportant une profession de foi à la Trinité, il engage toute la vie au service du Christ en incorporant le chrétien à l'Église. Envisagé sous un autre aspect, le baptême est aussi le mystère de notre mort et de notre résurrection avec le Christ, principe d'une vie morale renouvelée. Il est enfin un baptême « dans l'Esprit », qui fait de nous, dans et par le Christ, un peuple de rois et de prêtres. Tous ces aspects du baptême ont été abondamment développés par les Pères de l'Église et le P. Camelot, qui connaît parfaitement la tradition patristique, construit une véritable théologie du baptême en se servant des textes les plus riches, qu'il commente avec une érudition consommée, mais aussi avec foi et amour. La spiritualité qu'il propose est authentique parce que découlant de la plus pure tradition chrétienne. Toutefois le chapitre sur l'engagement de la foi aurait gagné à être augmenté d'un paragraphe sur la nouvelle naissance par la Parole de Dieu, thème qui eut une place prépondérante dans la tradition liturgique primitive (1 P I 22-25; Jc I 18-21; 1 Jn III 5-9) et qui se retrouve encore chez saint Justin. On peut souhaiter qu'une prochaine édition de ce livre si riche nous apporte le complément désiré.

M.-É. B.

Pour quelle raison *le baptême* fut-il adopté par les premiers chrétiens et tenu comme une condition indispensable pour appartenir à l'*Église*? C'est à cette question que veut répondre le petit livre de Hermann Mentz [2]. Nous y trouvons d'abord une analyse de ce qui constitue l'Église. Elle est la continuation de l'Assemblée d'Israël mais s'en distingue par le fait eschatologique : l'événement du Christ, de sa mort, de sa résurrection et de son retour, qui forme le noyau central du kérygme primitif. Or le Christ vient sans cesse dans l'Église par son Esprit et c'est cette venue continuelle de l'Esprit, son action permanente, qui constitue l'Église. Par ailleurs, on constate que le baptême de Jésus par Jean fit partie intégrante de la toute première prédication chrétienne; pourquoi, sinon parce qu'il donne la clef du sens du baptême chrétien? Il est réellement le « début de l'évangile ». Or quel fut le fait majeur qui caractérisa le baptême de Jésus? Précisément la descente de l'Esprit, venu sur le Christ comme sur le roi-messie du peuple nouveau. Ce don de l'Esprit est la raison pour laquelle le baptême a été continué dans l'Église. L'Esprit est nécessaire à l'existence même de l'Église; tout homme qui est baptisé, maintenant et tant qu'il vit, a besoin de l'Esprit pour être de l'Église. L'Esprit est donc cause de l'Église, de l'Église de chaque jour, dans son développement existentiel. Dès lors, on peut dire que le baptême est le signe de cette nécessité absolue de l'Esprit pour l'existence même de l'Église.

[1] P. Th. Camelot, *Spiritualité du baptême* (Lex Orandi, 30). In-8° de 284 p. Paris, Éditions du Cerf, 1960. — Prix : 10,80 NF.

[2] Hermann Mentz, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang* (Beiträge z. evangelischen Theologie, Bd. 29). In-8° de 112 p. München, Chr. Kaiser Verlag, 1960. — Prix : DM 8.

Mentz a eu raison de souligner, d'une part l'importance décisive du baptême de Jésus par Jean pour motiver l'adoption du baptême dans le christianisme; d'autre part le lien intime qui existe entre don de l'Esprit au baptême et constitution de l'Église. Est-ce à dire que ce don de l'Esprit, effectué pour la première fois lors du baptême du Christ, fut la raison principale pour laquelle l'Église primitive adopta le baptême comme condition indispensable pour être de l'Église? Si, dans les Actes des Apôtres, le don de l'Esprit (il s'agit toujours de l'Esprit charismatique et non de l'Esprit sanctifiant, la sanctification étant primitivement rapportée à l'action de la Parole de Dieu [1]) apparaît lié au baptême, il s'en distingue cependant puisqu'il dépend d'un rite spécial, l'imposition des mains, et peut se produire soit avant, soit assez longtemps après le baptême proprement dit. Le baptême est essentiellement conçu comme un rite de pénitence, lié à la conversion, et qui nous obtient de Dieu la rémission des péchés; il est ainsi la condition préalable nécessaire au don de l'Esprit (par imposition des mains), mais se distingue du don de l'Esprit (charismatique). Il semble donc que, en continuité du baptême de Jean, le baptême chrétien ait été adopté dans l'Église primitive en tant que rite de pénitence, et non en tant que rite conférant l'Esprit.

M.-É. B.

Dans la collection « Je sais-Je crois », le P. Marie-Joseph Nicolas vient de publier une excellente mise au point sur *l'Eucharistie* [2]. Après avoir rappelé les données scripturaires et les affirmations de la Tradition patristique et conciliaire, il expose les grandes lignes d'une théologie classique de l'Eucharistie telle qu'elle fut établie par saint Thomas d'Aquin. L'Eucharistie y est envisagée successivement comme présence, comme sacrifice et comme communion, puis dans la pratique actuelle de l'Église catholique. Théologien solide, le P. Nicolas sait adapter son exposé aux non-spécialistes auxquels s'adresse son livre, ce qui n'est pas toujours facile, spécialement lorsqu'il s'agit d'une notion essentiellement métaphysique comme celle de Transsubstantiation. Il a soin aussi, chaque fois que c'est nécessaire, de repousser les idées fausses que trop de gens se font de l'Eucharistie (à propos du sacrifice, par exemple, les essais maladroits pour faire de l'Eucharistie, en un certain sens, un sacrifice réel non purement sacramentel). La partie scripturaire (une dizaine de pages) est assez succincte; l'auteur s'était fixé comme but d'exposer le plus clairement possible quel est l'enseignement officiel de l'Église catholique sur l'Eucharistie. Il a bien atteint le but qu'il se proposait.

M.-É. B.

Trois « Cahiers de la Pierre-qui-Vire » ont été consacrés à dégager la spiritualité de l'année liturgique. Le premier, déjà paru depuis quelque temps, parlait de la spiritualité pascale; le dernier, à paraître, traitera de la spiritualité de Noël; celui que nous présentons ici parle de *la spiritualité de la Pentecôte* [3]. La fête même de la Pentecôte occupe dans les développements une place prépondérante : sens biblique de la fête, spiritualité de sa liturgie, notre union au Christ par

[1] Cf. Jc I 18, 21; 1 P I 22-25; Jn I 12-13; 1 Jn II 14, III 9.

[2] Marie-Joseph Nicolas, o. p., *L'Eucharistie* (Je sais-Je crois, 52, cinquième partie : présence du salut parmi nous). In-16 de 123 p. Paris, Arthème Fayard, 1960. — Prix : 3,50 NF.

[3] Dom Claude Jean-Nesmy, *Spiritualité de la Pentecôte* (Cahiers de la Pierre-qui-Vire, Nouvelle série, 14). In-8° de 320 p. Paris, Desclée de Brouwer, 1960. — Prix : 130 fr. b.

l'Esprit; mais une mention est faite ensuite de chacune des fêtes importantes qui s'échelonnent jusqu'au « dernier dimanche après la Pentecôte », dont les perspectives eschatologiques sont bien mises en lumière. Un chapitre précise également le sens des célébrations liturgiques dominicales, rappel hebdomadaire du mystère pascal. On appréciera le souci de l'Auteur de dégager la spiritualité des grands moments liturgiques en les rattachant aux données bibliques. Signalons spécialement le chapitre intitulé « sens biblique de la Pentecôte », dans lequel les principaux aspects de la fête juive primitive sont interprétés en fonction du mystère chrétien. De même, les diverses circonstances de l'événement raconté dans les Actes sont soigneusement analysées de façon à en dégager toute la portée spirituelle. Prêtres et fidèles apprendront beaucoup à la lecture de cet excellent livre. La spiritualité qu'il leur propose est authentique et vivifiante, parce qu'enracinée dans la Bible et dans la tradition patristique.

M.-É. B.

Le petit livre de L.-M. Dewailly sur *Mission et Apostolicité* contient la réédition de trois articles parus voici une douzaine d'années dans différentes revues; le texte en demeure substantiellement le même, compte tenu des mises à jour, des retouches de détail et des compléments bibliographiques indispensables[1]. Le premier chapitre — cf. *Bulletin des Missions* XXI (1947) 1-19 et *La Vie Spirituelle* LXXVIII (1948) 132-133 — précise ce qu'est une mission : essentiellement un envoi. L'apôtre ou le missionnaire est envoyé par Dieu; il doit donc subordonner toute son activité à la volonté du Dieu qui l'envoie, et s'efforcer de mener à bien la mission dont il a été chargé, sans en excéder les limites. — Le deuxième chapitre — cf. *RSPT* XXXII (1948) 3-37 — étudie le thème de l'apostolicité de l'Église en fonction de sa mission. L'apôtre en effet est essentiellement un envoyé, quelqu'un qui a reçu une « mission » de Dieu; l'Église ne peut être dite apostolique que pour autant qu'elle continue la mission des apôtres. Sans doute, elle ne peut plus être témoin immédiat de la vie et de la résurrection du Christ, mais il lui reste la triple mission confiée par Dieu aux apôtres : annoncer la Parole de Dieu, administrer les sacrements qui sanctifient, régir le troupeau de Dieu. La mission de l'Église, nécessairement représentée dans un organisme humain et social, se caractérise par son double caractère de fidélité (identité persistante à travers les temps) et de croissance (adaptation aux besoins de chaque époque) : elle assure la présence du Christ ressuscité jusqu'à la fin des temps. — Le troisième chapitre — cf. *Mélanges de Sc. Rel.* V (1948) 141-152 — analyse, en la déplorant, l'évolution de sens de l'adjectif « apostolique » : du sens primitif de « rattaché aux apôtres », il en est venu à caractériser les vertus ou les dispositions qui favorisent l'activité missionnaire. — Ce petit livre, clair, précis, sans cesse en contact avec les données du Nouveau Testament, permet de dissiper certaines équivoques à une époque où le renouveau missionnaire doit se fonder sur une solide doctrine de l'apostolat.

M.-É. B.

[1] L.-M. Dewailly, O. P., *Envoyés du Père. Mission et Apostolicité*. In-8° de 158 p. Paris, Éditions de l'Orante, 1960. — Prix : 7,50 NF.

Écrits de Qumrân. — W. S. LaSor avait presque mené à terme sa *Bibliographie des rouleaux de la mer Morte*[1], quand parut celle de Chr. Burchard; il a eu bien raison de ne pas suspendre son entreprise, car elle complète heureusement la précédente. D'abord elle mène l'enquête jusqu'à la fin de 1957, un an de plus que Burchard, et d'autre part elle apporte l'Index méthodique qu'on regrettait justement chez ce dernier (cf. *RB* 1958 627). Au lieu de ranger les travaux selon l'ordre alphabétique de leurs auteurs, elle les a répartis en catégories qui guident très utilement la consultation. D'abord les « œuvres générales », qui comprennent les articles annonçant et présentant les découvertes, rangés ici par ordre chronologique, puis les livres qui discutent l'ensemble du problème, enfin des études plus particulières sur la date et l'authenticité, l'archéologie, la paléographie, etc.; d'un intérêt piquant est la section « Zeitliniana » qui groupe les travaux du Prof. Zeitlin et de ses disciples, ainsi que les réfutations qu'ils ont provoquées. La Deuxième Partie concerne les textes eux-mêmes, les éditions, traductions et études dont ils ont été l'objet; outre quelques sections concernant la critique textuelle, la langue, les concordances, c'est aux textes eux-mêmes qu'est demandée la répartition naturelle de cette abondante matière : les grands rouleaux, puis les fragments, selon les différentes grottes. Pour le Document de Damas, on s'est sagement contenté d'un choix. Enfin viennent dans une Troisième Partie les « travaux d'interprétation » sur toutes les questions soulevées par ces nouveaux écrits : histoire de la communauté de Qumrân, son organisation, ses doctrines, son culte; ses relations avec d'autres mouvements religieux juifs ou non-juifs; ses rapports avec la Bible, les Apocryphes, le N. T., les origines chrétiennes, etc. Catégories variées et judicieuses, empiriques certes et entre lesquelles on peut hésiter pour le classement de tel ouvrage, mais infiniment précieuses pour enseigner rapidement ce qui a été écrit sur un sujet donné tel que Qumrân et Jean-Baptiste, Qumrân et les écrits johanniques, etc. Une liste alphabétique des auteurs, placée en tête du volume, renvoie grâce aux numéros marginaux à tous les travaux de chacun. Un autre Index groupe un certain nombre de sujets mineurs, non explicités dans les catégories du classement, dont on apprend ici où ils sont plus spécialement traités. L'enquête a été fort poussée. Les numéros vont de 1000 à 3982, mais avec quelques intervalles réservés pour les compléments à venir. Cent soixante dix-neuf périodiques et douze Festschriften ont été dépouillés. Rien d'important n'a été omis; on trouve plutôt bien des travaux peu importants, mais que la répartition adoptée ne rend pas encombrants. Autant que quelques sondages permettent d'en juger, titres et références sont exacts. Cette Bibliographie est des plus précieuses, vraiment indispensable à quiconque se soucie de Qumrân. Elle est déjà dépassée à présent par le flot des productions nouvelles; mais on espère bien que W. S. LaSor ne manquera pas de la tenir à jour.

P. Benoit.

Dans un ouvrage monumental présenté comme thèse de doctorat à l'Université de Louvain, le Père Malachi Martin S. J. étudie systématiquement *la graphie, l'orthographe et la morphologie des manuscrits de Qumrân*[2]. Il fait un inventaire

[1] William Sanford LaSor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls*, 1948-1957 (Fuller Theological Seminary Bibliographical Series, Number 2). In-8° de 92 p. Fuller Theological Seminary, 135 N. Oakland, Pasadena, California, 1958. — Prix : doll. 3.50.

[2] M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls* (Bibliothèque du Muséon, vol.

complet des procédés de scribes, de leurs traditions et de leurs interventions dans la transcription de ces manuscrits dont les six principaux (deux mss d'*Isaïe*, Règle, Guerre, Hymnes, Pesher d'*Habacuc*) sont soumis à un examen exhaustif; ils appartiennent précisément aux trois catégories fondamentales : textes bibliques, textes non bibliques, textes mixtes (commentaires). Nombreux sont les éléments caractéristiques qu'il faut inventorier : l'usage des *matres lectionis*, de l'*aleph* et du *hé*, les suffixes et désinences, les élisions, omissions ou interversions de gutturales ou d'autres consonnes, les erreurs de scribes, corrections, additions ou substitutions, la présentation des paragraphes, des pauses, des marges, des espacements, des lignes et des colonnes, les signes, symboles et marques extra- ou para-textuels, l'unicité ou la pluralité des scribes et leurs relations. Tout cet énorme matériel est ici discuté et classifié.

La première partie de l'ouvrage concerne les procédés de scribes; elle étudie avec soin les diverses « mains » (treize sont discernées dans les six mss) et leur chronologie relative; puis elle décrit les méthodes de présentation (lignes, colonnes, marges, paragraphes, points diacritiques, signes et marques). Il ressort de cet examen que l'on peut parler de scribes professionnels, soumis à des normes objectives, ayant travaillé à des moments différents et appartenant à des groupes distincts. Cette conclusion sera précisée ultérieurement. La seconde partie est consacrée aux particularités orthographiques : usage du *waw* dans les formes nominales, adjectivales et adverbiales, dans certains mots et dans les formes verbales, traitement des pronoms indépendants et suffixes, orthographe de *kî* et de *mî*, usage de l'*aleph* final. La troisième partie élargit l'enquête et montre comment l'orthographe des manuscrits n'est pas artificielle, mais correspond à un stade historique déterminé. 1QIs^{b} est à cet égard très représentatif d'un type consonantique, alors que les cinq autres manuscrits ont un type plutôt phonétique; mais déjà, 1QIs^{b} témoigne d'un premier effort vers une interprétation phonétique du texte biblique. Quelques comparaisons sont faites avec d'autres documents (Mésha, Siloé, Lakish, papyrus Nash, écrit sadocide). La variété des orthographes permet de classer les manuscrits de Qumrân en quatre catégories, allant du type consonantique (la plupart des textes bibliques) au type phonétique (textes peu nombreux), correspondant à la forme populaire des textes. Il ressort de cet examen qu'on n'est pas obligé de supposer l'existence d'une école de scribes, ayant un style officiel particulier et une orthographe spéciale. La quatrième partie concerne la révision des scribes, leurs interventions directes et personnelles (ratures, insertions diverses, etc.). Les six manuscrits sont encore examinés de ce point de vue; plus de cent cinquante pages sont consacrées à 1QIs^{a}. On en conclut que chaque manuscrit était révisé après son achèvement par au moins une autre main secondaire, d'après l'original, et selon une méthode analogue. Aucun scribe ne semble avoir cherché à « phonétiser » davantage son texte.

Dans les dernières pages, l'auteur répond à la question de savoir s'il faut considérer les grottes de Qumrân comme de simples dépôts d'anciens documents, ou s'il existait à Qumrân un scriptorium avec une école de scribes professionnels. Il répond que, si une telle école a jamais existé, elle n'avait pas de traditions propres s'imposant à ses membres, tant pour l'orthographe que pour la présentation du texte. Les manuscrits de la grotte 1 furent exécutés en divers milieux de scribes et à différentes périodes. On ne peut croire qu'ils furent transcrits à

44), en deux volumes. In-4° de XXXII-410 et 70* p., et de II, 411-718 et 14* p. Louvain, Publications Universitaires, 2 Place Cardinal Mercier, 1958.

Qumrân, dans leur ensemble, par une école de scribes nettement déterminée. Bien des recherches seront encore nécessaires, au fur et à mesure de la publication des nouveaux documents. Le travail du Père M. Martin, dont chacun peut contrôler dans le détail, grâce à des index complets, la minutie et l'objectivité, constitue une très importante contribution aux études qumrâniennes. Dans un exposé aussi ample, des erreurs de détail et des fautes d'impression se sont parfois glissées; on peut se reporter aux listes dressées par S. Segert, dans ses deux longues recensions parues dans la *Revue de Qumrân*, I 1958 525-526, et II 1959 105. Page 711, ligne 9, lire 1QIs^{a}.

R. T.

L'ouvrage de H. Sérouya sur *les Esséniens* [1] rapporte en une Première Partie ce que nous savons d'eux par Philon et Josèphe, puis discute et restreint leur allégeance néo-pythagoricienne. Une Deuxième Partie étudie les écrits de Qumrân et opine, consciemment et « humblement », contre le sentiment de plus en plus commun, que la secte dont ils émanent ne doit pas être identifiée avec l'essénisme. Une Troisième Partie examine les rapports des Esséniens et des Qumrâniens avec le Christianisme. L'information est diligente mais de seconde main. M. Burrows est la grande autorité invoquée, ce qui n'est pas mal; mais de nombreuses lectures mal digérées ont produit une rédaction peu ordonnée, où fourmillent imprécisions et répétitions, voire inexactitudes et contradictions. La « méthode comparative » est volontiers attaquée au nom de la « logique ». Le français est parfois incorrect; le grec, non accentué, est déconcertant (p. 69 : Philon aurait écrit un περι βιον πρακτικων Εσσαιων), l'hébreu même surprend (p. 73 : Haïna ben Dosa). Les pages 217-218 renferment des erreurs ahurissantes sur la christologie et sur l'Immaculée Conception. On se demande vraiment à quoi peut servir un tel ouvrage, dans un domaine où il y en a déjà trop. Peut-être à divertir les lecteurs par des trouvailles comme celle-ci (p. 100) : « Ce baptême — on l'a remarqué — produit une modification profonde de l'être humain, un *corpus operatum*, comme la circoncision fait d'un individu un véritable fils d'Abraham. »

P. B.

D'une tout autre valeur est le livre du Professeur Dupont-Sommer sur *les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* [2]. Ayant contribué depuis le début et par de nombreux travaux à l'étude de ces documents, M. Dupont-Sommer a jugé le moment venu de synthétiser ses résultats dans un ouvrage d'ensemble qui présenterait au grand public cultivé l'état actuel du problème et lui mettrait les textes en main. On ne peut que le féliciter de cette initiative qui nous vaut un fort volume, intéressant et utile, de tenue scientifique et pourtant accessible à tous. Après deux chapitres d'introduction sur les Esséniens d'après les anciens auteurs et leur identité avec les sectaires de Qumrân, les chapitres III à XI présentent successivement tous les écrits découverts, non seulement les grands rouleaux de la première trouvaille, mais même tous les fragments importants publiés par la suite. Les textes sont donnés intégralement en traduction, avec de nombreuses notes. Trois chapitres de conclusion sont consacrés à l'arrière-plan historique de

[1] Henri Sérouya, *Les Esséniens*. Petit in-8° de 244 p. Paris, Calmann-Lévy, 1959.

[2] A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*. In 8° de 446 p. Paris, Payot, 1959. — Prix : 30 NF.

cette littérature, à la personne du Maître de Justice, enfin aux rapports entre Essénisme et Christianisme. Un premier Appendice traite des rouleaux de cuivre de la grotte 3, cinq autres examinent les thèses de S. Zeitlin, J. L. Teicher, Cecil Roth, Ch. Rabin, H. E. Del Medico. L'ouvrage se termine par une Bibliographie des travaux de l'auteur, que suivent les titres de quelques ouvrages importants d'autres auteurs sur le même problème, enfin des Index.

Cet ouvrage de haute vulgarisation reprend les idées souvent déjà exposées par le Professeur Dupont-Sommer, en particulier dans une série d'articles publiés par la Revue *Évidences*. Ces vues qu'il proposa dès le début des découvertes, souvent le premier comme il aime à le rappeler, lui paraissent de plus en plus vérifiées : non seulement l'identification des sectaires de Qumrân avec les Esséniens, mais encore celle du Prêtre Impie avec Hyrcan II et la mort du Maître de Justice entre 65 et 63 av. J.-C. En dépit de quelques reculs exigés par les critiques rencontrées, il continue à gonfler au maximum le mythe d'un Maître de Justice dont la destinée douloureuse puis glorieuse annonce étrangement celle de Jésus-Christ. La chose n'est dite qu'avec une prudente réserve, voire par mode de subtils sous-entendus (en voir de bons spécimens p. 281, note 3 ; p. 284, note 2), mais elle n'en est pas moins dite. Non seulement les perspectives du mystérieux personnage sont interprétées comme une mise à mort, ou même comme une crucifixion, mais encore on lui prête une « apparition » après sa mort, et un retour glorieux, qui le font identifier avec le Prophète eschatologique ou avec le Prêtre Messie, voire avec les trois personnages de 1QS IX 10-11 (p. 332)! Ces interprétations majorées ont été maintes fois critiquées, et le genre littéraire de l'ouvrage ne comporte pas que nous reprenions ici cette discussion. Mais il faut avertir le lecteur ingénu qu'il ne doit pas confondre les textes en eux-mêmes avec ce que leur font dire les notes, les restitutions entre crochets, ou simplement l'emploi intempérant de majuscules (ainsi pour l'esprit saint, qui se voit de ce fait personnifié). Le traitement que M. Dupont-Sommer inflige aux écrits de Qumrân est un bon exemple de la manière non scientifique dont on gauchit le sens d'un texte en le lisant avec une problématique qui n'est pas la sienne, ici la problématique du christianisme. Une fois prémuni et mis en garde, le lecteur ne pourra que profiter beaucoup de ce recueil où un savant par ailleurs compétent lui procure un accès commode aux documents de Qumrân.

P. B.

Le P. E. Sutcliffe, s. j., a bien conscience, — et comment ne l'aurait-on pas? — que la littérature sur Qumrân est déjà pléthorique. Il s'est persuadé pourtant qu'il restait une manière neuve d'aborder le sujet : traiter les gens de la secte comme une communauté religieuse. D'où son livre : *les moines de Qumrân* [1]. Tenons-lui compte de son scrupule, mais avouons que le résultat ressemble de près à tant d'ouvrages déjà parus. Sans doute le chapitre sur les us et coutumes met-il en relief les trois engagements de pauvreté, chasteté, obéissance, et l'expérience communautaire de l'auteur lui permet-elle d'apprécier ce mode de vie par le dedans. Mais à part cela, qui d'ailleurs ne saurait être négligé par personne, nous voyons défiler les chapitres accoutumés : histoire des découvertes et description

[1] Edmund Sutcliffe, s. j. *The Monks of Qumran as Depicted in the Dead Sea Scrolls, with Translations in English*. In-8° de XVI-272 p. London, Burns & Oathes. 1960. — Prix : 30 sh.

de la bibliothèque, la situation du monastère et ses bâtiments, sa vie économique, la chronologie de la secte, le Maître de Justice, les principales doctrines, comparaison avec le christianisme. Comme il se doit, le P. Sutcliffe a ses options : le Prêtre impie est Jonathan; le prêtre de 1QpHab VIII 16-IX 2 est un autre personnage, probablement Ménélas (p. 46); les *Ḳittim* pourraient être les Séleucides, mais ils sont plutôt les Romains, et le *pèshèr* d'Habacuc aura été écrit entre 95 et 75 av. J.-C. (p. 56 s.); les écrits de Qumrân ne parlent pas de résurrection (p. 88). Chose plus étrange : on n'attend qu'un Messie; le Prêtre eschatologique, qui a préséance sur le Messie davidique, est « oint » comme lui mais n'est pas « Messie » (p. 84-86). Bien entendu, et à juste titre, le P. Sutcliffe conteste que le Maître de Justice ait été crucifié et doive revenir comme Messie; il ne lui reconnaît même pas le rôle de Prophète, mais seulement celui d'interprète des prophètes. Enfin il apporte les réserves que de droit dans les analogies avec le christianisme.

Une fois dressé ce bilan du déjà connu, il reste un seul apport qui soit vraiment neuf, du moins à ma connaissance : l'explication des débuts de la Communauté, annoncée p. x s., reprise formellement p. 58 s. (avec la note 5 p. 254 s.) et complétée p. 97 s. Elle voit dans les quinze hommes (douze laïcs et trois prêtres) de 1QS VIII 1, non pas un « conseil particulier » (*inner council*), dont les attributions n'apparaîtraient pas clairement, mais un petit groupe d'élite sur lequel le Maître de Justice va solidement fonder sa future « société » (*to secure a firm foundation for his future society*). On songe malgré soi aux premiers disciples de saint Ignace à Montmartre. Auparavant, les premiers adeptes du mouvement étaient mariés et vivaient dans le monde. Cette petite troupe de choc va se vouer au célibat et recevoir durant deux ans une formation intensive; on lui communiquera tous les secrets révélés de la Loi. Ainsi rendue parfaite, elle pourra quitter le gros de la communauté et aller dans le désert de Qumrân (= Damas) mener la stricte vie ascétique. Les frères mariés continueront à vivre dans des établissements au milieu du monde; à eux s'adresse la deuxième partie du Document de Damas, ainsi que 1QSa; ils dépendent d'un *Mebaqqer*, mais leur admission est en somme très facile. Au contraire les frères célibataires, pour qui est écrite la Règle de 1QS, ne sont intégrés qu'après des temps de probation et de noviciat rigoureux. Cette explication ingénieuse comporte entre autres choses qu'on traduise en 1QS VIII 4, 12 et IX 3, non pas « quand ces choses arriveront en Israël » comme on a accoutumé de le faire mais « quand il y aura ces hommes en Israël »; et aussi qu'on voie dans le *'ṣt hyḥd*, non un « Conseil » suprême, mais le rassemblement de tous les membres profès (*the congregation of the Community*).

Ce que nous venons d'analyser occupe la première partie de l'ouvrage (p. 1-127). Dans la deuxième (p. 129-238) les documents sont donnés en traduction, rangés selon un ordre « logique » : le Document de Damas; 1QSa; 1QS VIII 1-IX 26, I 1-III 12, V 1-VII 25, III 13-IV 26, X 1-XI 22; 1QpHab; les fragments de *pesharim* sur Michée, Nahum, Psaume XXXVII; 1QH; 1QSb; 1QM; enfin des extraits de Philon, Josèphe et Pline intéressant les Esséniens. Ces traductions seront utiles aux lecteurs anglais; toutefois la recherche d'une référence précise sera rendue difficile par le fait que les lignes ne sont indiquées que de 5 en 5. L'ouvrage se termine par un tableau chronologique de l'histoire de la secte, une bibliographie sommaire, les Notes (malheureusement rejetées en fin de volume!), un Index des sujets et un autre des références. On ne peut dire que ce livre « comble une lacune »; mais il en vaut bien d'autres et trouvera certainement des lecteurs intéressés, tant il y en a que préoccupe ce sujet justement célèbre. P. B.

L'importance du *Dualisme dans les textes de Qumrân* méritait que H. W. Huppenbauer lui consacrât sa thèse de doctorat devant la Faculté théologique de Bâle [1]. La fin du sous-titre pourrait tromper : rien n'est dit de l'Évangile, l'enquête s'en tient aux textes de Qumrân grotte 1. Elle est menée d'ailleurs avec un soin et une méthode qui en font un modèle du genre. Les six premiers chapitres traitent respectivement de 1QS (Sa, Sb), 1QpHab, CDC, 1QH, 1QM, enfin les fragments de 1Q et le Genesis-Apocryphon. Chacun de ces documents est d'abord décrit et analysé avec une sobre précision, puis ses éléments dualistiques sont examinés, à travers les expressions littéraires et les thèmes de pensée. Rien n'échappe à cet examen détaillé, que vient appuyer une très riche documentation bibliographique. Particulièrement digne d'éloge est la rigueur de méthode qui veille à juger chaque texte dans sa spécificité, sans mélanger par harmonisation les divers écrits, ni même les diverses parties d'un écrit composite (comme par ex. 1QS). Au terme de ces analyses, Huppenbauer doit se résigner à tenter une synthèse (ch. 7), dont il n'ignore pas les dangers mais qu'il croit pourtant légitime du fait que ces divers écrits ont voisiné dans la bibliothèque et donc dans la culture de Qumrân. Il dégage en particulier les diverses sortes de dualisme qui se laissent relever. Dualisme *moral* qui oppose le bien au mal, le juste à l'injuste, le pur à l'impur, la vérité au mensonge; dualisme qui se fait *religieux* parce que toutes ces valeurs sont appréciées par rapport à Dieu, pour ou contre lui. Dualisme *métaphysique* qui oppose le Créateur à la créature et se reflète dans le dualisme *anthropologique* entre l'esprit ouvert à l'élection divine et la chair qui lui résiste. Dualisme qui se revêt volontiers d'un langage *cosmique* en présentant l'opposition du bien et du mal sous la forme de deux empires de Lumière et de Ténèbres, mais qui ne devient *pas cosmologique* parce qu'il ne se soucie pas d'expliquer cette division du monde. Dualisme qui se fait parfois *mythologique* (seulement dans l'Instruction des Deux Esprits de 1QS, dans 1QM et dans CDC), quand il donne à ces deux empires des chefs personnifiés, mais *jamais théologique*, parce que Dieu reste sans adversaire à son niveau. Enfin dualisme *eschatologique*, car toute cette opposition du bien et du mal est conçue sous les espèces du grand combat des derniers temps. Les deux caractéristiques essentielles de ce dualisme sont d'être *non absolu mais relatif*, car il n'est que dans la créature et disparaîtra par le triomphe du Dieu unique, et *non ontologique mais éthique*, parce que centré sur l'obéissance à Dieu et à sa Loi : même le langage cosmique volontiers employé n'est que l'effet d'un mode de penser spatial, nullement d'une spéculation gnostique qui transposerait l'opposition éthico-religieuse sur le plan des substances. Au fait, ce dualisme n'est qu'accessoire dans la foi profonde de la secte : il sert seulement à exprimer trois vérités fondamentales : la transcendance du Dieu unique qui dirige et dirimera la lutte entre le bien et le mal; son élection qui appelle désormais tous les élus dans un royaume éternel de lumière; la responsabilité de l'homme qui, choisi par Dieu, doit répondre par son propre choix et lutter en conséquence. Un Appendice esquisse des comparaisons très rapides avec le dualisme de quelques milieux de pensée voisins : la littérature juive pseudépigraphe, Philon, la Gnose, la littérature rabbinique. Au fait, le problème historique et « religionsgeschichtlich » du dualisme qumrânien

[1] Hans Walter Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums.* (Abhdl. z. Theol. d. A. u. N. T., 34). In-8° de 132 p. Zürich, Zwingli-Verlag. 1959. — Prix : Fr. s. 18.

a été délibérément laissé de côté; il est seulement situé aux pages 10-13. Huppenbauer a donné tout son effort à interpréter aussi exactement que possible les documents de 1Q. Dans ces limites, la monographie qu'il nous offre se recommande par la pénétration des analyses et l'équilibre des conclusions comme une contribution de valeur.

P. B.

Dans un livre qui reprend des conférences publiques, deux savants catholiques, R. Mayer et J. Reuss, instituent une *comparaison des écrits de Qumrân avec ceux de l'Ancien et du Nouveau Testament*[1]. Après une Introduction qui résume les données essentielles sur la provenance, l'âge, la nature des écrits de Qumrân, R. Mayer situe dans le judaïsme la secte dont ils émanent et dégagent les lignes principales de son système. Les doctrines maîtresses sont ensuite passées en revue : pauvreté et vie au désert, zèle pour la Loi et vie cultuelle, élection et alliance, prédestination, dualisme, jugement et embrasement universels, résurrection, messianisme. Pour chacune d'elles, les parallèles ou amorces de l'A. T. sont soigneusement relevés. Il en ressort une profonde continuité de développement, mais aussi des nouveautés; pour expliquer celles-ci, des influences étrangères comme celle du parsisme sont envisagées avec une réserve prudente. Quelques mots sont dits également de l'intérêt des écrits de Qumrân pour l'histoire du texte de la Bible et de la langue hébraïque.

Poursuivant l'enquête à la lumière du Nouveau Testament, J. Reuss énumère à son tour les rapprochements qui peuvent être faits entre celui-ci et la littérature de Qumrân : organisation communautaire (biens matériels, assemblées, présidence et hiérarchie, etc.), piété et vie morale (repas sacrés, ablution, offrandes, calendrier, vie liturgique, célibat, pauvreté, amour des frères, justice, humilité, etc.), angélologie, eschatologie, esprit saint. En tous ces domaines les points de contact sont signalés, non moins que les différences. Des comparaisons sont particulièrement proposées avec les littératures johannique et paulinienne. L'explication de ces contacts est ensuite recherchée : par l'intermédiaire personnel de Jean-Baptiste? voire de Jésus? ou par l'influence de sources communes : écrits apocryphes, ou surtout Ancien Testament? Un dernier chapitre dresse un parallèle entre Jésus et le Maître de Justice, et met en valeur l'originalité du message chrétien.

Dans leur Préface, les auteurs se défendent modestement de proposer le résultat de recherches personnelles : ils ont voulu simplement dresser, pour un vaste public, le bilan des travaux effectués en ces domaines. Cela est vrai, mais il faut dire qu'ils ont bien réussi. L'information est solide et large. On la trouve rarement en défaut, comme par exemple quand le texte grec des Douze Prophètes est attribué au Kh. Mird (p. 80), alors qu'il provient d'une « grotte inconnue », et qu'aucun renvoi n'est fait, pas même dans la Bibliographie finale, à l'editio princeps par le P. Barthélemy dans la *RB* 1953 18-29. Lus au fil de ses analyses, certains jugements de Reuss semblent un peu courts (p. 101, sur la chronologie de la Passion selon Mlle Jaubert) ou embarrassés (p. 89 : l'Église primitive n'a pas emprunté son Episkopos au Mebaqqer essénien, mais celui-ci a pu servir de modèle à celui-là?), ou peu convaincants (p. 104, l'idéal de chasteté et de continence aurait chez Jésus et Paul de « tout autres motifs » qu'à Qumrân?) ou simplistes (p. 109 s., l'angélo-

[1] Rudolf Mayer und Joseph Reuss, *Die Qumranfunde und die Bibel*. In-8° de 168 p. Regensburg, Pustet, 1959. — Prix : cart. DM 7,50; relié toile DM 10.

logie des Apocryphes de l'A. T. et des Apocalypses juives dispense-t-elle, à titre de source commune, de toute dépendance directe entre Qumrân et le N. T., si l'on admet par ailleurs, p. 140, que ces Apocryphes peuvent venir eux-mêmes de cercles esséniens?). En fait, des affirmations ultérieures apportent souvent des corrections utiles; ainsi quand le Retour eschatologique du Maître de Justice, admis trop facilement par Mayer (p. 73), est justement mis en doute par Reuss (p. 145 s.). Celui-ci n'insiste pas assez, à mon sens, sur le fait important que bien des « essénismes » du N. T. peuvent s'expliquer par des contacts survenus après coup, non à la source même du christianisme. En revanche, il rappelle fortement que l'A. T. est souvent la source suffisante de bien des analogies (p. 126), et aussi que la secte de Qumrân n'est qu'un représentant, miraculeusement retrouvé mais non unique, d'un mouvement plus vaste, si bien que beaucoup de ses rapports avec le N. T. peuvent être des manifestations parallèles, et sans dépendance directe, de thèmes ou d'expressions répandues dans le judaïsme d'alors (p. 139 s., 158 s.). Enfin et surtout, il marque excellemment la différence radicale qui sépare Jésus du Maître de Justice, et dégonfle le personnage mythique qui a été prêté à ce dernier par certains interprètes modernes, personnage qui ne peut d'ailleurs tromper qu'un public mal informé et peu exigeant de rigueur scientifique. Au total, ce petit livre sans prétentions se lit avec intérêt et rendra service, au grand public par sa présentation d'ensemble, aux spécialistes par ses groupements commodes de textes sur des thèmes particuliers.

P. B.

C'est encore de conférences que procède le petit livre de K. H. Schelkle sur *la Communauté de Qumrân et l'Église du Nouveau Testament*[1]. L'enquête recouvre nécessairement un terrain analogue à celle de Reuss (voir le précédent compte rendu) : Jean-Baptiste, doctrine morale, pauvreté, attente messianique, eschatologie et salut, la communauté, liturgie et culte, littératures paulinienne et johannique, à quoi elle ajoute l'attitude à l'égard de Rome et la méthode exégétique. Sur tous ces points sont instituées des comparaisons entre les écrits de Qumrân et ceux du N. T. Comparaisons ordinairement bien menées et pertinentes, qui reconnaissent les analogies tout en dénonçant la profonde différence d'esprit. Voici quelques remarques. Le texte grec des Petits Prophètes ne vient pas de Qumrân (p. 10) mais d'une « grotte inconnue », ni la lettre de Simon ben Koseba (p. 12), qui a été trouvée à Murabba'ât et n'est pas « autographe ». La dénomination de « pauvres » accordée aux membres de la secte n'entraînerait nullement une « influence immédiate » de Qumrân sur l'Église du N. T. (p. 45), car le thème était fourni par l'A. T. et sans doute en usage dans d'autres cercles du judaïsme d'alors. Le chapitre sur le messianisme (p. 47-56) est peu satisfaisant parce que s'y trouve mêlé, et noyé, le problème particulier de la destinée mystérieuse du Maître de Justice. En revanche le chapitre suivant, sur l'eschatologie (p. 57-66), est très réussi et relève des contacts éclairants sur la « génération » des derniers temps, qui est d'une durée eschatologique plus qu'historique, sur l'attente prolongée mais patiente de la crise finale, sur les catastrophes cosmiques, scénario traditionnel de cette crise; Schelkle admet chez les Esséniens de Qumrân la croyance à la

[1] Karl Hermann Schelkle, *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments*. (Die Welt der Bibel, 8). In-12 de 114 p. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1960. — Prix : DM 4.80.

résurrection, et même à une vie bienheureuse dès après la mort qui rejoint l'espérance du N. T. Ce qu'il dit des rapports entre *Mebaqqer* et *Episkopos* (p. 72 s.) reste indécis. Je crois tout à fait excessif de prêter à la communauté de Qumrân un rôle d'expiation universelle : p. 75 « Die Gemeinde glaubt die Aufgabe der Sühneleistung für die Welt zu haben », p. 76 « ...weiss sich also als Sühne zwischen Erde und Himmel ». Ni 1QS v 6, viii 6, ix 4, ni 1QSa i 3 ne disent rien de tel : il s'agit de l'expiation *cultuelle* à accomplir pour la Terre de Palestine (= *h'rṣ*, et non l'Univers!), souillée par les impies, expiation opérée jadis par le culte du Temple et attendue désormais du sanctuaire spirituel et eschatologique qu'est le groupe de la Nouvelle Alliance; elle se fera par sa vie sainte et ses épreuves, ce qui peut en effet évoquer le Serviteur souffrant, mais nullement dans son rôle d'expiation satisfactoire pour le pardon des pécheurs : au contraire « les élus de la bienveillance ont à expier pour la Terre *et à faire retomber sur les impies leur rétribution* » (1 QS viii 6)! Je conteste également que les ablutions de Qumrân procurent la rémission des péchés (p. 84); elles ne font, elles aussi, qu'opérer la purification *rituelle*, subséquente à la purification morale que procure seule la conversion du cœur pénétré par l'esprit de sainteté (1 QS iii 4-9). Le chapitre sur Paul (p. 97-102) est un peu court; l'origine de l'erreur colossienne aurait mérité de retenir l'intérêt. D'une façon générale, peu d'effort est accordé à l'explication historique possible des contacts observés. Du moins ce relevé des contacts, et aussi des divergences, est-il abondant, clair, le plus souvent juste. Ceci assure la valeur de l'ouvrage pour ceux qui s'intéressent à l'une ou l'autre des littératures comparées.

P. B.

Histoire ancienne de l'Église. — L'*Atlas illustré des débuts du monde chrétien* des Professeurs F. Van der Meer et Christine Mohrmann, paraît en édition allemande [1] peu après la traduction anglaise. L'érudition des professeurs de Nimègue et la munificence des éditeurs nous ont fourni là un remarquable instrument de travail et de culture. Quarante-deux cartes en six couleurs et six cent quatorze photographies sont présentées et expliquées tant par le texte continu qui accompagne les illustrations photographiques, que par des notes relatives aux cartes et deux copieux indices, l'un géographique, l'autre des personnes et des matières. Le texte se divise, historiquement, en deux chapitres : avant 313 (I. L'Église des martyrs, 30-313) et après (II. L'Église d'empire, 313-600). Le *terminus a quo* marque comment cet atlas prend la suite de l'Atlas de la Bible du P. Grollenberg, et le *terminus ad quem* est en gros la date où s'effectue (pour combien de temps?) la séparation de plus en plus profonde entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Un dernier chapitre (p. 173-183) présente « Les Pères de l'Église et l'ancienne littérature chrétienne ». L'ouvrage est à la fois monumental et attrayant. Il est à lire au fil des chapitres, à feuilleter, à étudier, à consulter enfin grâce à ses index. Ce n'est pas seulement un remarquable livre d'images, et c'est sans doute, au point de vue pédagogique, mieux qu'un manuel et qu'un dictionnaire, à bien des égards — même si ce n'est, nécessairement, qu'une initiation [2].

J. M.-D. Prignaud.

[1] F. Van der Meer, Christine Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt.* Deutsche Ausgabe von Heinrich Kraft. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959. 26 × 35 cm, 216 p., 614 photographies, 42 cartes en six couleurs. — Prix : DM 48.

[2] On n'a pas lieu de s'étonner que dans cet ensemble la Palestine, par exemple, occupe une place relativement restreinte, et les cartes à petite échelle ne permettent pas de donner

Le Dumbarton Oaks Symposium de 1957 avait pour thème *Byzance au VII^e siècle :* ce titre pourrait convenir assez bien au volume XIII des *Dumbarton Oaks Papers* [1] où figurent quatre des huit conférences délivrées à ce symposium (Ernst Kitzinger, qui en assura la direction, le présente rapidement à la fin de ce volume, p. 271-273). — Sous le titre *L'empire byzantin dans le monde du VII^e siècle*, George Ostrogorsky montre comment cette époque marque le passage de la période antique à la Byzance médiévale; il souligne particulièrement l'importance des rapports de Byzance avec les Balkans et le rôle des Slaves (p. 3-21). — A son tour Peter Charanis, étudiant *les changements ethniques dans la Byzance du VII^e siècle* (p. 25-44), relève au milieu d'une grande complexité raciale et linguistique l'importance particulière de deux facteurs : Arméniens et Slaves. — G. Ostrogorsky de nouveau montre que *les cités byzantines au début du moyen âge* ne sont pas en complète décadence; elles ne conservent pas non plus inchangée l'organisation antique de la *polis*, mais elles assurent (spécialement en Asie Mineure) la continuité d'une économie monétaire qui contribuera pour beaucoup à la stabilité de l'empire (p. 46-66). — *Le rôle du commerce dans le réajustement économique de Byzance au VII^e siècle* est étudié par Robert S. Lopez (p. 69-85). Il dit notamment comment un certain conservatisme en vint presque à étouffer un essor de nouveautés commerciales, en particulier sur mer. — La thèse de John L. Teall qui suit cet article (p. 87-139) fut dirigée par R. S. Lopez. La perte de l'Égypte, principal fournisseur, pose la question de *l'approvisionnement en blé de l'empire byzantin ;* mais pour y répondre il faut dépasser un moment particulier : la monographie de J. L. T. envisage toute la période entre les années 330 et 1025. — *La chronique arménienne de Sempad le Connétable* était connue jusqu'ici par les deux manuscrits d'Etchmiadzin; le manuscrit de Venise a été publié en 1956. Pour Sirapie Der Nersessian, ce manuscrit conserve fidèlement le texte de la « chronique royale », tandis que la rédaction transmise par les manuscrits d'Etchmiadzin est une copie abrégée et fautive, avec quelques additions postérieures (p. 143-168). — Une statuette de bronze récemment acquise par le Musée d'Art de l'Université de Princeton est identifiée par Andrew Alföldi : il s'agit d'un poids, à l'effigie de Constantin le Grand, et portant les emblèmes des *Cornuti*. A. présente ce *contingent teutonique au service de Constantin le Grand et son rôle décisif dans la bataille du pont Milvius* (p. 171-179), tandis que Marvin C. Ross discute les différentes *statuettes de bronze de Constantin le Grand* du même type (p. 179-183). — Paul A. Underwood donne le *quatrième rapport préliminaire sur la restauration des fresques de Kariye Camii à Istamboul, par le Byzantine Institute, en 1957-1958* (p. 187-212) : il y présente les sujets peints dans le Parecclesion. Ce rapport est le dernier, le travail de restauration étant achevé, et l'on annonce comme prochaine une publication détaillée en plusieurs volumes. — Des notes complètent cette treizième livraison des Dumbarton Oaks Papers. Du même P. A. Underwood, *notes sur le travail du Byzantine Institute d'Istamboul en 1957* (p. 215-228). —

beaucoup de renseignements. Définir la *laure* (p. 170, légende de la photographie 585) comme une « colonie d'anachorètes sous l'autorité d'un abbé » n'est pas inexact mais évidemment sommaire pour une institution spécifique du monachisme dans le désert de Juda. P. 107-108, il n'est pas exact que l'entrée du Haram d'Hébron soit interdite aux chrétiens. *Ibid.* légende de la photographie 586 : la Beq'a du Liban est une plaine plutôt qu'un « Djebel »; en fait cette photo montre la *Mougharat el Habis*, près de Fourzol.

[1] *Dumbarton Oaks Papers*, Number Thirteen. In-4° de IX-273 pages, 59 planches hors texte. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1959. — Prix : 10 dollars.

George P. Galavaris publie quatre sceaux de plomb de la collection Dumbarton Oaks, portant l'inscription *La Mère de Dieu poignardée d'un glaive* (Μήτηρ Θεοῦ ἡ μαχαιρωθεῖσα) : ils sont des XI^e-XII^e et XIII^e siècles et l'épithète se réfère à un thème iconographique de Sainte-Sophie (p. 229-233). — Étendant une suggestion de Kitzinger, P. A. Underwood examine *les indices de restauration dans les mosaïques du sanctuaire de l'église de la dormition à Nicée* (p. 235-243). — *La date* habituellement retenue pour les *mosaïques du narthex de l'église de la dormition à Nicée* est 1025-1028 : Cyril Mango estime que ce n'est pas fondé et tient pour plus probable une date peu après 1065 (p. 245-252). — Demetrius J. Georgacas, en étudiant *les termes grecs pour lin et toile et leurs dérivés, et le problème de l'influence phonologique de l'égyptien indigène sur le grec d'Égypte* (p. 253-269) entend illustrer l'importance du grec médiéval et moderne pour une exacte intelligence des papyri. — Le volume se termine sur la présentation par Ernst Kitzinger du Symposium sur *Byzance au VII^e siècle*, dont les conférences qui ne figurent pas dans ce volume sont ou vont être publiées ailleurs.

J. M.-D. P.

Papyrologie. — Les abréviations des *nomina sacra* dans les anciens manuscrits bibliques, par contraction (première et dernière lettres) et non par suspension (suppression de la fin du mot), avaient été expliquées en 1907 par Traube comme une pratique des Juifs hellénistiques qui, à l'exemple du tétragramme divin, avaient ainsi écrit le nom grec de Dieu, θεός, puis d'autres noms sacrés : κύριος, πνεῦμα, πατήρ, οὐρανός, ἄνθρωπος, Δαυείδ, Ἰσραήλ et Ἱερουσαλήμ; des Juifs, la pratique serait passée chez les Chrétiens, qui l'auraient appliquée en outre à leur propres noms sacrés : Ἰησοῦς, Χριστός, υἱός, σωτήρ, σταυρός et μήτηρ. En 1910, Rudber et Nachmanson relevant de pareilles contractions de noms profanes, l'un dans les ostraca, l'autre dans les inscriptions, dès les III^e-II^e siècles avant Jésus-Christ, avaient conclu à une coutume reçue des Grecs et relevant de l'écriture cursive. La documentation papyrologique s'étant considérablement accrue durant les cinquante dernières années, A. H. R. E. Paap a jugé le moment venu de reprendre l'examen du problème à la lumière des documents nouveaux [1]. Les pages 6 à 75 de son ouvrage sont consacrées à un dépouillement de 421 documents s'échedonnant du II^e siècle avant Jésus-Christ (Pap. Ryl. III 458) aux environs de l'an 500. Toutes les façons d'écrire les *nomina sacra* y sont relevées minutieusement. Les résultats de ces analyses sont repris dans les pages 76 à 99, où les différentes graphies de chacun de ces noms sont disposées en colonnes, selon l'ordre des documents, avec indication du nombre des occurrences. Toutes ces analyses tiennent soigneusement compte, comme de juste, des cas où les mots étudiés sont pris en un sens profane. Aux pages 100-118 les données ainsi rassemblées sont discutées et commentées. Enfin vient la Conclusion (p. 119-127). Paap rejette l'explication de Rudberg et Nachmanson, parce que, à la différence de l'écriture grecque cursive qui abrège par contractions variées toutes sortes de noms parmi les plus fréquents, et sans les surmonter d'un trait horizontal, les manuscrits bibliques ne contractent qu'un nombre limité (quinze) de noms, qui ne sont pas les plus fréquents, et selon des contractions assez fixes, surmontées

[1] A. H. R. E. Paap, *Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries A. D. The Sources and Some Deductions.* (Papyrologica Lugduno-Batava, vol. VIII). In-4° de 127 p. Leyden, Brill, 1959. — Prix : broché Fl. 40.

d'un trait. Il croit à une origine religieuse de cet usage particulier, et qui peut s'inspirer du Tétragramme divin transcrit sans voyelles, ainsi que l'a pressenti Traube. Mais il n'admet pas pour autant avec ce dernier que cet usage remonte aux Juifs hellénistiques : en effet la contraction des *nomina sacra* n'apparaît dans nos documents qu'à partir du IIe siècle A. D. et porte d'abord sur les mots Θεός, Κύριος, Ἰησοῦς, Χριστός, Πνεῦμα, tandis que les papyrus d'origine juive ne contractent d'ordinaire ni Θεός, ni Κύριος, ni les autres *nomina sacra*, puisque aussi bien leur interdiction de prononcer le nom divin ne portait pas sur sa transcription grecque. Selon Paap, ce sont des Juifs devenus chrétiens, sans doute à Alexandrie, qui considérant la Bible grecque comme prenant la place de l'hébraïque, y ont introduit une graphie spéciale de Θεός inspirée du tétragramme. De ce mot, la contraction sera passée ensuite aux quatre termes divins notés plus haut, puis à d'autres termes encore, comme un moyen approprié de faire ressortir leur caractère spécial et sacré; le trait horizontal servait le même propos, au point d'être placé parfois sur le nom écrit en plein. Enfin la suspension elle-même, système ancien d'abréviation chez les Grecs, a été utilisée parfois, comme la contraction et avec le trait horizontal, à faire ressortir certains noms sacrés : Θεός, Κύριος, Ἰησοῦς et Χριστός.

Ces conclusions ingénieuses et nuancées semblent rendre le meilleur compte des données actuellement connues. Ceux mêmes qui les discuteront ne pourront le faire qu'à l'aide de l'enquête sérieuse et objective qui les précède et qui assure à cette monographie une valeur durable.

P. B.

ÉCOLE BIBLIQUE DE SAINT-ÉTIENNE

ET

ÉCOLE ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE DE JÉRUSALEM

PROGRAMME DES COURS. ANNÉE 1961-1962

Introduction générale. — *Inspiration et inerrance*, par le R. P. P. Benoit, premier trimestre, Lundi 10 h.

Introduction spéciale à l'A. T. — *Le Cantique des Cantiques*, par le R. P. R. Tournay, Mercredi 10 h.

Introduction spéciale au N. T. — *L'Épître de Jacques*, par le R. P. M.-É. Boismard, Vendredi 10 h.

Exégèse de l'A. T. — *Zacharie IX-XIV*, par le R. P. R. Tournay, Vendredi 11 h.

Exégèse du N. T. — *Les Évangiles de l'Enfance*, par le R. P. P. Benoit, Mercredi 11 h. et Samedi 11 h.

Exégèse du N. T. — *La première Épître de Pierre*, par le R. P. M.-É. Boismard, Samedi 10 h.

Théologie biblique. — *La justice et l'immortalité dans la tradition de la Loi et de la Sagesse*, par le R. P. J.-P. Audet, deuxième et troisième trimestres, Lundi 10 h. et Mardi 10 h.

Histoire Biblique. — *Du règne de Salomon à la ruine de Samarie*, par le R. P. R. de Vaux, Lundi 11 h.

Archéologie palestinienne. — Premier semestre : *Visite expliquée du Musée Archéologique de Palestine.* — Second semestre : *Les fouilles récentes en Palestine*, par le R. P. R. de Vaux, Jeudi 10 h.

Géographie biblique. — *La terre promise aux Patriarches*, par le R. P. M.-D. Prignaud, Jeudi 8 h. 45.

Topographie historique de Jérusalem. — Par le R. P. F.-M. Lemoine, Mardi 11 h.

Critique textuelle du N. T. — *Initiation*, par le R. P. M.-É. Boismard, premier trimestre, Mardi 10 h.

Grec biblique. — Par le R. P. P. Benoit, Lundi 17 h. 30.

Hébreu. — Par le R. P. F.-M. Lemoine, Lundi et Mercredi, 16 h. 15.

Syriaque. — Par le R. P. F.-M. Lemoine, premier semestre, Mercredi 15 h. et Vendredi 16 h. 15.

Araméen biblique. — Par le R. P. F.-M. Lemoine, second semestre, Vendredi 16 h. 15.

Arabe. — Par le R. P. B. Couroyer, Lundi et Samedi 15 h.

Akkadien. — Par le R. P. R. Tournay, Vendredi 15 h.

Sumérien. — Par le R. P. R. Tournay, Vendredi 16 h. 15.

Égyptien ancien. — Par le R. P. B. Couroyer, Lundi 16 h. 15.

Copte. — Par le R. P. B. Couroyer, Samedi 16 h. 15.

Chaque semaine, le Mardi après-midi, visite archéologique de Jérusalem et des environs, dirigée par le R. P. F.-M. Lemoine.

Chaque mois, excursion d'une journée entière en Cisjordane, dirigée par le R. P. F.-M. Lemoine.

A la fin d'octobre 1961, excursion d'une dizaine de jours dans la vallée du Jourdain et le Nord de la Transjordanie.

Après Pâques 1962, voyage d'une vingtaine de jours en Asie Mineure.

Le Gérant : J. GABALDA

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — MESNIL (EURE). — 8382.
Dépôt légal : 3^e^ trimestre 1961.

ABRÉVIATIONS COURANTES

AA = Annals of Archaeol. and Anthropology.
ASOR = Annual of the Americ. Schools of Oriental Research.
AfO = Archiv für Orientforschung.
AJA = American Journal of Archaeology.
AP = Archiv f. Papyrusforschung.
ARW = Archiv f. Religionswissenschaft.
ArO = Archiv Orientální.
ASAE = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte.
BASOR = Bull. of the American Schools of Oriental Research.
BCH = Bulletin de Correspondance Hellénique.
BiblZ = Biblische Zeitschrift.
BiblOr = Bibliotheca Orientalis.
BIFAO = Bull. de l'Inst. Franc. d'Archéol. Orientale (le Caire).
ByzZ = Byzantinische Zeitschrift.
CRAI = C. R. de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres.
HTR = Harvard Theological Review.
HUCA = Hebrew Union College Annual.
ILN = Illustrated London News.
JA = Journal Asiatique.
JAOS = Journ. of the Americ. Orient. Society.
JBL = Journal of Biblical Literature.
JdI = Jahrb. d. Deutsch. Archäol Inst.
JEA = Journ. of Egyptian Archaelogy.
JHS = Journal of Hellenic Studies.
JNES = Journal of Near Eastern Studies.
JPOS = Journ. of the Palestine Orient. Society.
JQR = Jewish Quarterly Review.
JRAS = Journ. of the Royal Asiatic Soc.
JTS = Journ. of Theological Studies.
MDOG = Mitteil. d. Deutsch. Orient-Gesellschaft.
MJ = Museum Journal.
MUB = Mélanges de l'Univ. St Joseph (Beyrouth).
MVAG = Mitteil. d. Vorderas. Gesellschaft.
NTT = Nederlands Theologisch Tijdschrift.
OC = Oriens Christianus.
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.
PEFQS = Palest. Explor. Fund, Quart. Statement.
PEQ = Palestine Exploration Quarterly.
PW = Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie.
QDAP = Quarterly of the Dep. of Antiq. in Palestine.
RA = Revue d'Assyriol. et d'Archéol. Orientale.
RAr = Revue Archéologique.
RB = Revue Biblique.
REA = Revue des Études Anciennes.
REG = Revue des Études Grecques.
REJ = Revue des Études Juives.
RHA = Revue Hittite et Asianique.
RHPR = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse.
RHR = Revue de l'Histoire des Religions.
RLA = Reallexikon der Assyriologie.
ROC = Revue de l'Orient Chrétien.
RSO = Rivista degli Studi Orientali.
RSR = Recherches de Science Religieuse.
SPAW = Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d Wissenschaften.
TLZ = Theologische Literaturzeitung.
TR = Theologische Revue.
TWNT = Theologisches Wörterbuch zum N. Test.
TZ = Theologische Zeitschrift.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZAW = Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins.
ZNW = Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft.

TRANSCRIPTIONS

Arabe : ء, ب b, ت t, ث ṯ, ج ǧ, ح ḥ, خ ḫ, د d, ذ ḏ, ر r, ز z, س s, ش š, ص ṣ, ض ḍ, ط ṭ, ظ ẓ, ع ʿ, غ ġ, ف f, ق q, ك k, ل l, م m, ن n, ه h, و w, ي *i uo* y, ة : *état absolu* a; *état construit* at.

Voyelles et diphtongues : بَ ba, بِ bi, بُ bu, بَا bā, بِي bī, بُو bū, بَي bay, بَوْ baw.

Hébreu : א *non transcrit*, בּ b, ב b̲, גּ g, ג g̲, דּ d, ד ḏ, ה h, ו w, ז z, ח ḥ, ט ṭ, י *i ou* y, כּ k, כ *k*, ל l, מ m, נ n, ס s, ע ʿ, פּ p, פ f, צ ṣ, ק q, ר r, שׁ ś, שׂ s, שׁ š, תּ t, ת ṯ.

Cependant, pour les noms propres, personnels et géographiques, et pour certains mots usuels, on emploie les formes accoutumées en français.

LIBRAIRIE LECOFFRE, J. GABALDA & Cie, éditeurs
90, rue Bonaparte PARIS (VIe).

COLLECTION DES ÉTUDES BIBLIQUES

Derniers volumes parus :

JEAN LE THÉOLOGIEN

ET SON ÉVANGILE DANS L'ÉGLISE ANCIENNE

par le **R. P. F.-M. BRAUN, O. P.**
Professeur honoraire à l'Université de Fribourg (Suisse)

Un vol. in-8° raisin de XVIII-430 pages..... 35 NF

AGAPÈ DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

TOME III. ANALYSE DES TEXTES

par le **R. P. C. SPICQ, O. P.**
Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse)

Un vol. in-8° raisin de 368 pages..... 34 NF

A paraître en Octobre 1961 :

ZACHARIE IX-XIV

STRUCTURE LITTÉRAIRE ET MESSIANISME

par **Paul LAMARCHE, S. J.**
Professeur au Scolasticat des Fontaines, par Chantilly

Un vol. in-8° raisin de 168 pages.

LES TESTIMONIA DANS LE CHRISTIANISME PRIMITIF

L'ÉPÎTRE DE BARNABÉ ET SES SOURCES

par **Pierre PRIGENT**

Un vol. in-8° raisin de 230 pages.

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 1961